Edgar Krentz

W. G. POLACK

Einleitung

in das Alte Teſtament.

Leitfaden für Vorleſungen.

Als Manuſkript gedruckt.

St. Louis, Mo.
CONCORDIA PUBLISHING HOUSE PRINT.
1913.

Inhalt.

		Seite
I. Teil:	Allgemeine Einleitung	3
	1. Geschichte des alttestamentlichen Kanons	4—9
	2. Geschichte des alttestamentlichen Textes	10—12
	3. Geschichte der Übersetzungen des Alten Testaments	12—15
II. Teil:	Spezielle Einleitung	16
	1. Die historischen Bücher (Pentateuch bis Esther)	16—43
	2. Die poetischen Bücher (Hiob bis Hoheslied)	43—60
	3. Die prophetischen Bücher (Jesaja bis Maleachi)	60—97
Anhänge:	1. Die Apokryphen und Pseudepigraphen	98—102
	2. Zur Geschichte und Literatur	102—103

Luthers Werke sind immer nach der St. Louiser Ausgabe zitiert.

Einleitung in die Heilige Schrift.

Name, Begriff und Aufgabe.

Die Einleitung in die Heilige Schrift (*εἰσαγωγή*, isagoge, introductio, isagogics, introduction) gehört zu den exegetischen Disziplinen und hat eine Reihe von Kenntnissen mitzuteilen, durch die der Theolog in den Stand gesetzt wird, die Schrift allseitiger und gründlicher zu verstehen und auszulegen. Ihre Aufgabe ist nämlich, die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments nach ihrer Entstehung und Beschaffenheit, als Ganzes und in ihren einzelnen Teilen kennen zu lehren. Sie zerfällt naturgemäß in zwei Hauptteile: Die allgemeine Einleitung handelt von der Entstehung und Geschichte der Sammlung der heiligen Schriften oder des Kanons, von den Grundsprachen desselben, von der Geschichte des geschriebenen und gedruckten Textes, von den Übersetzungen und andern allgemeinen Fragen. Die spezielle Einleitung befaßt sich mit den einzelnen biblischen Büchern, lehrt Namen, Verfasser, Zeit, Ort und Umstände der Entstehung, Inhalt und Zweck eines jeden derselben kennen und hat deren Authentie, Integrität und Kanonizität zu erweisen und, wenn nötig, zu verteidigen. Gemäß der geläufigen Einteilung der Schrift unterscheidet man alttestamentliche und neutestamentliche Einleitung; dem Inhalt und der Art der einzelnen Bücher entsprechend unterscheidet man im Alten Testament historische, poetische und prophetische, im Neuen Testament historische, didaktische und prophetische Schriften.

Einleitung in das Alte Testament.

I. Allgemeine Einleitung.

1. Geschichte des alttestamentlichen Kanons.

Das Alte Testament, ἡ παλαιὰ διαθήκη, 2 Kor. 3, 14 (vetus testamentum oder instrumentum), ist die Sammlung der vor Christi Geburt durch die heiligen Menschen Gottes des Alten Bundes aus Eingebung des Heiligen Geistes verfaßten Schriften, 2 Petr. 1, 19—21; 2 Tim. 3, 15. 16. Sie bilden mit den Büchern des Neuen Testaments den unbeweglichen Grund und die irrtumslose Quelle und Richtschnur der christlichen Lehre, Jos. 23, 6; Jes. 8, 20; Ps. 119, 160; Luk. 16, 29; Joh. 10, 35. Deshalb heißt diese Sammlung auch der alttestamentliche Kanon (κανών, Regel, Gal. 6, 16). Den Gegensatz zu einem kanonischen Buch bezeichnet der Ausdruck ἀπόκρυφος.[1])

Wie Gott die schriftliche Aufzeichnung seines alttestamentlichen Wortes angeordnet hat, Ex. 17, 14; 24, 4; 34, 27; Num. 33, 2; Deut. 31, 9. 19. 22. 24; Jos. 24, 26; 1 Sam. 10, 25; Jes. 30, 8; Jer. 30, 2; 36; Hab. 2, 2, so hat er auch für die Sammlung und Aufbewahrung desselben Sorge getragen. Das Gesetzbuch wurde in der Originalhandschrift bei der Bundeslade niedergelegt und später im Tempel aufbewahrt, Deut. 31, 9. 24—26; Jos. 24, 26; 1 Sam. 10, 25; 2 Kön. 22, 8; 2 Chron. 34, 15. Wahrscheinlich ist es bei der Eroberung Jerusalems verbrannt worden, 2 Kön. 25, 9; 2 Chron. 36, 19; Jer. 52, 13, aber schon vorher waren ohne Zweifel Abschriften angefertigt worden, Deut. 17, 18. 19 („eine Abschrift dieses Gesetzes"); 2 Kön. 11, 12; 2 Chron. 17, 9; Esra 7, 6. 14. 25; 3, 2; 6, 18. Auch bezeugt die in den andern alttestamentlichen Büchern zutage tretende genaue Kenntnis des Gesetzes und die vielen Bezugnahmen darauf, daß das Gesetzbuch bekannt und unter dem Volke verbreitet war; vgl. die spezielle Einleitung in den Pentateuch und Hos. 8, 12. Dasselbe war der Fall bei den im Laufe der Zeit hinzukommenden Schriften der Propheten; denn die späteren neh-

1) 59. Kanon des Konzils zu Laodicea um 360: Ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης. Augustinus: Apocryphae nuncupantur eo quod earum occulta origo non claruit patribus. (De civitate Dei XV, 23.)

men oft Bezug auf die Weissagungen der früheren; vgl. z. B. Jer. 49, 14—16 mit Obadja 1—4; Joel 3, 5. 24 mit Obadja 17. 10; Amos 1, 2; 9, 13 mit Joel 3, 21. 23; Jer. 50. 51 mit Jes. 13. 14; Jer. 26, 17. 18 mit Micha 3, 12; Nah. 2, 1 mit Jes. 52, 1. 7. Ebenso finden sich bei den Propheten Bezugnahmen auf die Psalmen und andere Schriften; vgl. z. B. Jes. 12 mit Ps. 27, 1; 105, 1; 47, 7; Jona 2 mit Ps. 120, 1; 130, 1; 18, 7; 42, 8; 50, 14. 23; Hesek. 18, 5—9 mit Ps. 15; Sach. 9, 10 mit Ps. 72, 8; 2 Sam. 7, 12—16 mit Ps. 89, 4. 5. 27—37. Schon der gottesdienstliche Gebrauch der Psalmen setzt viele Abschriften voraus, 1 Chron. 16, 16—22. 2 Chron. 29, 25. 30, und Ps. 40, 8; 72, 20; Prov. 25, 1; Jes. 8, 16; 34, 16; Dan. 9, 2 weisen auf Sammlungen heiliger Schriften hin, wenn sich auch über Umfang und Beschaffenheit derselben nichts Genaueres sagen läßt.

Als das jüdische Volk aus dem Exil zurückgekehrt war, stellte sich bald aus verschiedenen Gründen die Notwendigkeit einer vollständigen und abgeschlossenen Sammlung der vorhandenen heiligen Schriften heraus (Buße des Volks; Aufhören der Prophetie mit Maleachi, 445—433 v. Chr., Mal. 3, 1; 4, 5; 1 Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41; Verdrängung des Hebräischen durch das Aramäische). Diese Sammlung kam jedenfalls zustande in der Zeit Esras, des kirchlichen, und Nehemias, des bürgerlichen Leiters des Volkes, Esra 7, 6. 12; Neh. 5, 14, in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. (Esra 7, 8: Anno 458; Neh. 5, 14; 13, 6: Anno 433). Dafür zeugt namentlich Josephus, der die Regierung des Artaxerxes I., 465—425, als die Endzeit der Entstehung der göttlichen, glaubwürdigen, prophetischen Schriften bezeichnet (Contra Apionem, I, 8; zitiert bei Eusebius III, 10), 1 Makk. 12, 9; 2 Makk. 2, 13—15; ferner die jüdische Sage über Esra, dem durch Inspiration die im Exil verloren gegangenen Bücher wieder mitgeteilt worden seien (4 Esra 14; vgl. auch Irenäus bei Eusebius V, 8), und über die große Synagoge, die sich unter Esras Vorsitz mit der Feststellung des Kanons befaßt habe, besonders auch die Einreihung der Bücher Esra, Nehemia und Chronika am Schluß der Hagiographen. Diese Sammlung wurde dann in der Folgezeit auch als eine heilige, von andern Büchern streng gesonderte angesehen. Das bezeugt das Buch des Jesus Sirach, das trotz seiner Ansprüche auf Prophetie (24, 45. 46) keine Aufnahme in den Kanon fand, hingegen 44—49 die kanonischen Bücher als bekannt voraussetzt und in dem von dem Enkel des Verfassers geschriebenen Prolog ganz direkt die drei Teile des hebräischen Kanons und schon die griechische Übersetzung derselben

nennt. (Vgl. Luther XIV, 79—81.) Die moderne Ansicht von einer allmählichen Entstehung des Kanons und vom Abschluß desselben in einer viel späteren Zeit, der makkabäischen oder gar erst der christlichen, ist darum als unbegründet abzuweisen.

Die einzelnen Bücher dieser Sammlung wurden in drei Hauptteile geordnet: 1. die תּוֹרָה, *ὁ πεντάτευχος*, die fünf Bücher Mosis; 2. die נְבִיאִים, Propheten, und zwar a. die früheren, רִאשׁוֹנִים: Josua, Richter, zwei Bücher Samuelis und zwei Bücher der Könige (die prophetischen Geschichtsbücher vom Einzug in Kanaan an bis zum Exil) und b. die späteren, אַחֲרוֹנִים (die prophetischen Weissagungsbücher), die wieder in zwei Teile zerfallen, *α.* die großen Propheten, גְּדוֹלִים: Jesaja, Jeremia, Hesekiel, und *β.* die zwölf kleinen Propheten, קְטַנִּים, *τὸ δωδεκαπρόφητον*, Sir. 49, 12; 3. die כְּתוּבִים, *τὰ ἁγιόγραφα*, die Hagiographen: Psalmen, Sprüche, Hiob, Hoheslied, Ruth, Klagelieder, Prediger, Esther (die letzten fünf auch die fünf Rollen, חֲמֵשׁ מְגִלּוֹת, genannt), Daniel, Esra, Nehemia, zwei Bücher der Chronik. Daß diese Dreiteilung uralt ist und wohl gleichzeitig mit der Sammlung selbst eingeführt wurde, zeigt der Prolog zu Jesus Sirach; Luk. 24, 44; Matth. 23, 35; Luk. 11, 51. Diese Einteilung sollte aber nicht etwa verschiedene angenommene Grade der Inspiration oder der Autorität anzeigen (vgl. 2 Tim. 3, 16; Matth. 22, 43. 44; 24, 15; Joh. 6, 45; Act. 2, 25—31; 26, 22), sondern die Bücher wurden so geordnet entweder nach dem Inhalt (Gesetz, prophetische Schriften, andere heilige Bücher) oder wahrscheinlicher nach der theokratischen Stellung der Verfasser (Moses, Propheten von Beruf, andere heilige Schreiber).

Die gewöhnliche Bezeichnung dieser Sammlung war die Benennung nach ihren drei Teilen (vgl. den Prolog zu Jesus Sirach und Luk. 24, 44); doch wurde auch oft die Bezeichnung für den ersten Teil, הַתּוֹרָה, *ὁ νόμος*, von der ganzen Sammlung gebraucht, Joh. 10, 34; 15, 25 (Psalmen); 12, 34 (Psalmen und Daniel); 1 Kor. 14, 21 (Jesaja). Andere Bezeichnungen im Neuen Testament sind: *αἱ γραφαί*, Matth. 22, 29; *γραφαὶ ἅγιαι*, Röm. 1, 2; *ἡ γραφή*, Joh. 19, 36; *ἱερὰ γράμματα*, 2 Tim. 3, 15; *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται*, Luk. 16, 16. 29 (so schon 2 Makk. 15, 9; vgl. auch 1 Makk. 2, 50—60); *ἡ παλαιὰ διαθήκη*, 2 Kor. 3, 14.

Die Ordnung und Reihenfolge der einzelnen Bücher in den drei Teilen ist bei den Juden, den LXX und den Christen verschieden; auch weichen bei den Juden die Talmudisten und Massoreten, ebenso die verschiedenen Manuskripte öfters voneinander ab, namentlich in der Reihenfolge der drei großen Propheten (Jeremia, Jesaja, Hese-

fiel).[2] Ebenso ist die Zählung der Bücher verschieden. Der Talmud zählt 24 Bücher, indem er die zwölf kleinen Propheten, die je zwei Bücher Samuelis, der Könige und der Chronika, ebenso Esra und Nehemia als je ein Buch rechnet. Die bei Josephus, den hellenistischen Juden und den Kirchenvätern übliche, dem hebräischen Alphabet nachgebildete Zahl 22 schlägt noch Ruth zu den Richtern und die Klagelieder zu Jeremia; vgl. Eusebius III, 10; VI, 25. Bei Einzelzählung ergeben sich 39 Bücher.

Von den Büchern, die Gott zum beständigen Schatz seiner Kirche bestimmt hat, ist keins verloren gegangen. Der alttestamentliche Kanon ist nicht unvollständig, Röm. 3, 2; 9, 4; Luk. 16, 29. Wohl finden sich in den kanonischen Büchern Hinweise auf verloren gegangene Schriften frommer Männer und Zitate aus solchen, aber dadurch werden diese Schriften nicht zu kanonischen. Vgl. Num. 21, 14; Jos. 10, 13; 2 Sam. 1, 18; 1 Kön. 4, 32; 11, 41; 14, 19 etc.; 14, 29 etc.; 1 Chron. 28, 24; 30, 29; 2 Chron. 9, 29; 12, 15; 13, 22; 16, 11 etc.; 20, 34; 21, 12; 26, 22.

Wie aber keine kanonische Schrift verloren gegangen ist, so ist auch keine unkanonische in den Kanon gekommen. Der Umfang des Kanons stand unter den Juden Palästinas fest seit seinem Abschluß. Der von hellenistischen Juden besorgten alexandrinischen Übersetzung des Alten Testaments (LXX) wurden zwar einige spätere jüdische Schriften beigefügt, die sogenannten Apokryphen; doch geht daraus nicht hervor, daß die hellenistischen Juden einen verschiedenen, erweiterten Kanon gehabt hätten; vgl. Josephus bei Eusebius III, 10; Matth. 23, 35; Luk. 11, 51 und überhaupt das Neue Testament, das vielfach die LXX benutzt, aber nie auf die Apokryphen Bezug nimmt. Die ketzerischen Samaritaner hingegen nahmen nur den Pentateuch an, Joh. 4, 9. 20.

Von Christo und den Aposteln wurden die den Juden anver-

2) Die LXX haben diese Reihenfolge, bei der die von ihnen beigefügten Apokryphen in Klammern stehen: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Josua, Richter, Ruth, 4 Könige, 2 Chronika, 2 Esra (das erste apokryphisch), Nehemia (Tobias, Judith), Esther. — Hiob, Psalmen, Sprüche, Prediger, Hoheslied (Weisheit, Sirach). — Hosea, Amos, Micha, Joel, Obadja, Jona, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi, Jesaja, Jeremia (Baruch), Klagelieder (Brief des Jeremia: vgl. Baruch 6), Hesekiel, Daniel, (3 Makkabäer). — Die Vulgata hat nach dem Beschluß des Tridentinischen Konzils dieselbe Reihenfolge, nur scheidet sie das erste (apokryphische) Buch Esra aus und bezeichnet Nehemia als zweites Buch Esra, und bei den Propheten hat sie die Reihenfolge, die dann auch Luther in der deutschen Bibel beibehalten, von der er aber die Apokryphen Baruch hinter Jeremia und die zwei Makkabäerbücher am Schluß des ganzen Verzeichnisses ausgeschieden hat.

Edgar Krentz

trauten kanonischen Bücher des Alten Testaments als göttlich anerkannt, bestätigt und vielfach zitiert. Die neutestamentlichen Bezeichnungen *ἡ γραφή, αἱ γραφαί, ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται, ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ψαλμοί* bezeichnen eben die kanonischen Schriften des Alten Testaments, keine andern, nicht mehr und nicht weniger. 2 Tim. 3, 15. 16; 2 Petr. 1, 19—21; Joh. 10, 35; Matth. 22, 29; Joh. 5, 39; Matth. 7, 12; 22, 40; Luk. 16, 16. 29. 31; Act. 24, 14; 28, 23; Luk. 24, 44. 45. Nirgends im Neuen Testament findet sich ein wirkliches Zitat aus einem Apokryphon. Deshalb wurden auch die alttestamentlichen Bücher von den Christen im Gottesdienste verlesen (Gal. 4, 21, Justinus Martyr), zu Beweisführungen benutzt und mit den neutestamentlichen Büchern als heilige, göttliche Schriften zu einem Ganzen zusammengefaßt (Chrysostomus: *τὰ βιβλία*, sc. *θεῖα, τὸ βιβλίον, ἡ βίβλος;* Hieronymus: Bibliotheca sancta). Da aber die Christen der ersten Jahrhunderte das Alte Testament meistens nur in der Übersetzung der LXX lesen konnten, so wurden nach der Apostel Tod und außerhalb der judenchristlichen Kreise Palästinas ganz unbefangen alle darin enthaltenen Bücher als heilige angesehen und auch als solche zitiert. Als sie jedoch im Streit mit den Juden auf den Unterschied zwischen dem hebräischen Kanon und den LXX aufmerksam geworden waren, zogen Melito von Sardes (ca. 172) und Origenes († 254) genaue Erkundigungen ein und machten Verzeichnisse der wirklich kanonischen Bücher bekannt (Eusebius IV, 26; VI, 25), und im vierten Jahrhundert wurde in der griechischen Kirche durch bischöfliche Schreiben und Konzilienakte die Zahl der Bücher genau nach dem Umfang des hebräischen Kanons festgestellt und zugleich die öffentliche Verlesung der Apokryphen verboten (Konzil zu Laodicea, ca. 360, Athanasius, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz, Epiphanius). Auch die alte syrische Kirche erkannte nur die Schriften des hebräischen Kanons an (Peschittha, Ephräm der Syrer). Die lateinische Kirche hingegen nahm auf den von Augustinus geleiteten Synoden zu Hippo (393) und Karthago (397 und 419) auch die Apokryphen als kanonisch an; und obwohl auch in dieser Zeit gelehrte und wohl orientierte Kirchenväter den Unterschied zwischen den kanonischen und apokryphischen Büchern aufrechterhielten und richtige Verzeichnisse der kanonischen veröffentlichten (Hilarius, † 367; Rufinus, † 410; besonders Hieronymus, † 420) und ebenso die angesehensten späteren Lehrer die Stellung des Hieronymus teilten und von den kanonischen die libri ecclesiastici oder apocryphi unterschieden (Gregor der Große, Beda, Alkuin, Rhabanus Maurus, Hugo a Sancto Caro, Nikolaus de Lyra), so waren doch für die kirchliche Praxis des

Mittelalters die Synodalbeschlüsse maßgebend, und der Unterschied wurde in der abendländischen Kirche allmählich ganz verdunkelt, nachdem eben die Apokryphen aus den LXX auch in die Vulgata übergegangen waren.

Erst die Reformation brachte die richtige Ansicht wieder zur Anerkennung. Luther schied in seiner Bibelübersetzung die Apokryphen von den kanonischen Büchern, und die lutherische Kirche bezeichnet sie als menschliche Schriften im Unterschied von den göttlichen Schriften des hebräischen Kanons, die allein als Quelle und Regel des Glaubens festzuhalten sind. Vgl. Luthers Überschrift zu den Apokryphen, seine Vorreden zu diesen (XIV, 68—85; XXII, 1411—1413). Konkordienformel, 517, § 1; 568, § 3. Chemnitz, Examen Concilii Tridentini: De libris canonicis seu Scriptura canonica. Gerhard, Loci theologici: De Scriptura sacra, VI—VIII.

Auch die reformierte Kirche hat die Apokryphen von den kanonischen Büchern geschieden, in mehreren Bekenntnissen ausdrückliche Bestimmungen darüber getroffen und die Apokryphen später in England und Schottland ganz verworfen und aus den Bibelausgaben entfernt; doch zeigt sich in neuester Zeit in gewissen Kreisen der Episkopalkirche wieder eine ungebührliche Hochschätzung derselben. Hingegen hat die römische Kirche auf dem Tridentinischen Konzil (1546) alle in der Vulgata enthaltenen Schriften mit Ausschluß des Gebetes Manasses und des 3. und 4. Buches Esra für kanonisch erklärt und die Andersdenkenden mit dem Bannfluch belegt. Ebenso hat die griechische Kirche, die in ihren früheren Bekenntnissen die Apokryphen als solche bezeichnet hatte, auf der Synode zu Jerusalem in der Konfession des Dositheus (1672) die meisten derselben für echte Teile der Schrift erklärt; doch zeigt sich in neuerer Zeit Schwanken in dieser Frage. — Gegen die Apokryphen vgl. Tob. 4, 11; 6, 9. 15; 12, 9; Sir. 3, 33; 2 Makk. 1, 19—22; 2, 4—8; 12, 43—46; 14, 41—46; Gebet Manasses 8; Judith 9, 2 (gegen Gen. 49, 5); Weish. 7, 7 ff.; 9, 7 ff. (Pseudosalomo); 7, 17. 21 (gegen Hiob 38—41).

Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts wurde, nachdem Spinoza († 1677) und R. Simon († 1712) vorangegangen waren, durch den mächtig umsichgreifenden Rationalismus mit dem Glauben an die göttliche Offenbarung auch die Lehre von der Kanonizität des Alten Testaments mehr und mehr bekämpft und preisgegeben (Semler, Michaelis, Eichhorn), und diese Angriffe haben sich bis in die neueste Zeit fortgesetzt und vermehrt. Dagegen ist aber auch eine rege apologetische Tätigkeit entstanden (Hengstenberg, Hävernick, Keil, W. H. Green, A. Zahn, Rupprecht u. a.).

2. Geschichte des alttestamentlichen Textes.

Die hebräische Sprache, in der die Bücher des Alten Testaments mit Ausnahme einiger aramäischer Stücke (Dan. 2, 4—7, 28; Esra 4, 8—6, 18; 7, 12—26; Jer. 10, 11) geschrieben sind, hat ihren Namen von den Nachkommen Ebers und Abrahams, die in ethnographischer Beziehung Hebräer hießen und in den Zeiten ihrer Selbständigkeit diese Sprache redeten, Gen. 10, 24. 25; 11, 14. 16. 26. 27; 14, 13 (עִבְרִי); 39, 14; 40, 15; 43, 32. Vgl. auch Jes. 19, 18; 2 Kön. 18, 26; Neh. 13, 24.

Die Anfänge der Schreibkunst bei den Hebräern und der erste Gebrauch der Buchstabenschrift sind zwar nicht geschichtlich überliefert, aber ohne allen Zweifel uralt und reichen mindestens bis in die Patriarchenzeit hinauf. Für Moses und seine Zeit wird der Schriftgebrauch einfach vorausgesetzt, Ex. 17, 14; 24, 4; 34, 27. 28; Num. 17, 2. 3; 33, 2; Deut. 31, 9. 24, und war auch unter dem Volke verbreitet, Lev. 19, 28; Num. 5, 23; 11, 26. Vgl. auch Richt. 1, 11 (קִרְיַת סֵפֶר); 8, 14; 2 Sam. 8, 16. 17; 20, 24. 25 (סוֹפֵר, מַזְכִּיר); 11, 14. 15.

Die einzelnen Bücher wurden ursprünglich auf Tierhaut (Pergament), Num. 5, 23, im altertümlichen Rollenformat geschrieben, Ps. 40, 8; Jer. 36, 2. 14, mit einem zugespitzten Rohr, Jer. 36, 23; Ps. 45, 2, und Tinte, Jer. 36, 18; Hesek. 9, 2, in dem althebräischen, von der Quadratschrift verschiedenen Schriftcharakter ohne Vokale und Akzente und ohne Vers-, Kapitel- und Sinnabteilungen, wahrscheinlich auch ohne Worttrennung.

In bezug auf die Vokalbezeichnung nahmen die meisten Rabbiner des Mittelalters, viele ältere lutherische Theologen (Flacius, Chemnitz, Gerhard, Calov, Danhauer, Glassius, Pfeiffer, Carpzov), besonders auch die reformierten Theologen Buxtorf, die Ursprünglichkeit und die Inspiration der Vokalpunkte an. Hingegen hielt Luther mit Recht sie für eine spätere Erfindung (II, 1007 f. 1837 f. VI, 194 f. VIII, 1675), die die Talmudisten und Hieronymus noch nicht gekannt haben (obwohl beide eine fest überlieferte vokalische Aussprache kennen), nachdem schon Aben Ezra diese Ansicht angedeutet und Elias Levita sie bestimmter ausgesprochen hatte. Ebenso stehen L. Hutter, besonders der Reformierte L. Cappellus und alle neueren Forscher. Doch ist die Entstehung und Entwicklung der Vokalisation noch vielfach in Dunkel gehüllt. Zwei Punktationssysteme bildeten sich heraus, das babylonische, das sich in einer Anzahl älterer Handschriften findet, und das viel konsequentere und vollendetere tiberiensische, das sich immer mehr die Alleinherrschaft er-

rang und aus den Handschriften in die Druckausgaben überging. Unter syrischem Einfluß ist es etwa im 7. Jahrhundert nach Christo entstanden und im 8. Jahrhundert in Aufnahme gekommen. (Massoreten.) Mit der Vokalisation im engsten Zusammenhang steht die jedenfalls gleichzeitig entstandene Akzentuation, die zugleich die Interpunktion vertritt.

Auch die Entstehung der größeren und kleineren Textabschnitte in den prosaischen Büchern, die durch offene Räume verschiedener Art und Größe bezeichnet wurden, ist noch nicht völlig aufgehellt. Die im Pentateuch unter dem Namen der Paraschen (פָּרָשָׁה) bekannten Textabteilungen wurden, je nachdem sie mit einer neuen Zeile oder mitten in einer Zeile beginnen, als offene (פ = פְּתוּחוֹת) oder geschlossene (ס = סְתוּמוֹת) bezeichnet. Von diesen sind die 54 großen Paraschen verschieden, die für das sabbatliche Vorlesen dienten, Deut. 31, 10—13; Act. 15, 21 (פפפ und סססס). Ähnliche Textabteilungen fanden sich auch in den Propheten und Hagiographen; doch sind auch hier wieder die sabbatlichen Lesestücke aus den Propheten, הַפְטָרוֹת, verschieden, Act. 13, 15; Luk. 4, 16. 17. In den poetischen Büchern und Stücken wurden die rhythmischen Satzglieder zeilenweise abgesetzt und dadurch in Verse, פְּסוּקִים, abgeteilt. Später wurden dann in den prosaischen Büchern im Interesse des leichteren Vorlesens logische Periodenabteilungen eingeführt, die auch Pesukim genannt wurden, und deren Ende mit dem Soph-Pasuk (׃) bezeichnet wurde. Daraus ist die heutige Versabteilung hervorgegangen, während die jetzige Kapiteleinteilung christlichen Ursprungs ist, zuerst von Stephen Langton († 1228) in der Vulgata angewandt und im 15. Jahrhundert in die hebräische Bibel herübergenommen.

Trotz der großen Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt der Juden beim Abschreiben und in der Bewahrung des Textes schlichen sich im Laufe der Zeit Versehen und Fehler ein, die durch eine besonnene Textkritik auszuscheiden sind.[3] Für die möglichst zuverlässige Überlieferung und feste Gestaltung des Textes waren zuerst die Schriftgelehrten (סוֹפְרִים, γραμματεῖς) tätig vom Abschluß des Kanons bis zum Beginn der talmudischen Periode, dann die Talmudisten vom 2. bis zum 6. Jahrhundert nach Christo, deren Arbeiten schon einen fest konstituierten Text voraussetzen, und besonders die Massoreten (מָסוֹרָה, Überlieferung) vom 6. bis zum 8. Jahrhundert, deren Hauptstätte Tiberias war, und deren ganze Arbeit der Sicherstellung des Textes gewidmet war (Punktation, schriftliche Fixierung des Überlieferten, Korrekturen: Kethib und Qere, Massora magna und

3) Vgl. die als Manuskript gedruckte „Theologische Hermeneutik", § 6—10.

parva). Deshalb heißt der jetzt vorliegende Text des Alten Testaments der massoretische Text, MT. Diese Textgestalt stammt wohl aus der Zeit Hadrians, ist aber nur in später entstandenen Handschriften enthalten. Das älteste sicher datierbare Manuskript ist der St. Petersburger Propheten-Kodex von 916/917. Als Hauptautorität für den massoretischen Text wird der Tiberienser Ahron ben Moscheh ben Ascher im 10. Jahrhundert genannt; neben ihm Moscheh ben David ben Naphthali, sein älterer Zeitgenosse in Babylonien.

An die Handschriften schlossen sich eng die ersten Druckausgaben an. Die erste vollständige Ausgabe des Alten Testaments erschien zu Soncino 1488. Wichtige Ausgaben der Folgezeit waren die Complutensische Polyglotte (1514—1517), die Biblia Rabbinica von Bomberg (Jakob ben Chajim, 1524—1525), die Antwerpener Polyglotte (1569—1572), die rabbinische Bibel von Buxtorf (1618 bis 1619), die Pariser Polyglotte (1629—1645), die Londoner Polyglotte (1657) und die Amsterdamer Ausgabe 1667 (Druck von Athias, Vorrede von Leusden), deren Text den meisten späteren Ausgaben zugrunde liegt; aus neuerer Zeit die Einzelausgaben biblischer Bücher von Bär und Delitzsch, die Polychrome Bible von Haupt und die Handausgabe von Kittel. Um die Sammlung kritischen Apparates haben sich besonders verdient gemacht Jedidja Salomo Minnorzi (Norzi), J. H. Michaelis, Kennicott, de Rossi; Kennicott besonders auch durch ein Verzeichnis und eine Beschreibung vieler Handschriften und Ginsburg durch Arbeiten über die Massora.

3. Geschichte der Übersetzungen des Alten Testaments.

1. Die älteste und in jeder Beziehung, besonders auch für die Textkritik wichtigste Übersetzung ist die in Alexandrien angefertigte griechische, gewöhnlich Septuaginta genannte Übersetzung (*κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα*, secundum septuaginta interpretes, LXX). Den reich ausgeschmückten Sagen über ihre Entstehung, die auf den sogenannten Brief des Aristeas zurückgehen (vgl. auch Eusebius V. 8), liegt die anderwärts bezeugte Nachricht zugrunde, daß der Anstoß zu dem Übersetzungswerke von Ptolemäus II. Philadelphus (285—247) ausging, dieses also in Ägypten, höchstwahrscheinlich in Alexandrien, angefertigt ist. Zunächst wurde wahrscheinlich nur der Pentateuch übersetzt; doch müssen schon bald die übrigen Bücher gefolgt sein, da der Prolog des Siraciden (ca. 130 v. Chr.) schon die drei Teile des Alten Testaments in griechischer Übersetzung kennt. (Luther XIV, 79—81.) Die Übersetzung der einzelnen Bücher ist von verschiedenen Dolmetschern angefertigt worden und deshalb an Charakter und Wert

sehr verschieden; am besten ist der Pentateuch geraten, während von den prophetischen und poetischen Büchern manche geistlos, mit sklavischer Wörtlichkeit, andere mit vielen willkürlichen Abweichungen vom Original (Abänderungen, Zusätzen und Weglassungen) übersetzt worden sind. Trotzdem bleibt sie schon wegen ihres hohen Alters von großem Werte, wie sie auch in der Zeit vor und nach Christo in hohem Ansehen stand und von Philo und Josephus ausschließlich, von den neutestamentlichen Schreibern vorwiegend gebraucht wurde. Bald nach der Zerstörung Jerusalems jedoch wurde sie den Juden bei der Polemik gegen die Christen verdächtig, und es entstanden andere griechische Übersetzungen, zuerst die bei den Juden besonders angesehene, bis zur Unverständlichkeit wörtliche Übersetzung des jüdischen Proselyten Aquila in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, dann die nicht viel jüngere Überarbeitung der LXX durch den jüdischen Proselyten Theodotion, dessen Übersetzung des Buches Daniel auch bei den Christen gebraucht wurde statt der der LXX, endlich die freiere, bessere Übersetzung des Ebjoniten Symmachus. Doch sind von allen drei Arbeiten nur Bruchstücke erhalten. Als um den Beginn des 3. Jahrhunderts die LXX eine fast 500jährige Geschichte durchlaufen hatte, der Text durch zahlreiche Fehler verderbt und keine Rezension desselben festgestellt war, unternahm Origenes eine Verbesserung desselben durch Vergleichung mit dem hebräischen Original und den andern Übersetzungen in seinem großen Bibelwerke, der sogenannten Hexapla. Später bemühten sich der syrische Presbyter Lucianus und der ägyptische Bischof Hesychius um die Verbesserung des Textes, so daß im 4. Jahrhundert drei kirchlich anerkannte Rezensionen des LXX-Textes sich finden: die lucianische in Antiochien und Konstantinopel, die des Hesychius in Alexandrien und Ägypten und die von Eusebius und Pamphilus empfohlene des Origenes in Palästina. Doch bietet keine der auf uns gekommenen Handschriften (א, A, B etc.) weder die unrezensierte LXX (κοινή) noch eine dieser Rezensionen in reiner Gestalt. Um die LXX-Forschung in neuerer Zeit haben sich verdient gemacht Holmes-Parsons, Lagarde, Tischendorf, Nestle, Hatch-Redpath, Swete. Vgl. Eusebius VI, 16.

2. Schon vor dem Exil fing das Aramäische an, in Palästina einzudringen, Jes. 36, 11; 2 Kön. 18, 26. Nach der Rückkehr aus dem Exil verdrängte es je länger, je mehr das Hebräische als Umgangssprache, und das Bedürfnis entstand, bei der synagogalen Verlesung den heiligen Text dem Volke in seinem Idiom darzubieten durch mündliche Hinzufügung einer Paraphrase, eines תַּרְגּוּם (Übersetzung). Jedenfalls gab es schon vor Christo schriftliche Targumim (vgl. auch Matth. 27, 46; Mark. 15, 34), auf die die uns erhaltenen zurück-

gehen, obwohl sie in ihrer gegenwärtigen Gestalt erst aus späterer, nachchristlicher Zeit stammen. Keins derselben erstreckt sich über das ganze Alte Testament. Die wichtigsten sind: das sprachlich reine, meistens wortgetreue Targum des Onkelos zum Pentateuch, etwa im 2. Jahrhundert in Judäa entstanden, aber in Babylonien zur Anerkennung gelangt; das mehr paraphrasierende Targum des Jonathan ben Uziel zu den Propheten, ebenfalls in Judäa, vielleicht noch vor dem des Onkelos entstanden, aber auch in Babylonien redigiert (babylonische Targumim). Von geringerem Werte sind die zwei jerusalemischen Targumim zum Pentateuch, etwa aus dem 7. Jahrhundert, und die von verschiedenen Verfassern herrührenden und von den Juden selbst geringer geschätzten Targume zu den Hagiographen.

3. Die Samaritaner, die nur den Pentateuch annahmen, hatten eine eigene Rezension desselben (samaritanischer Pentateuch). Dieser deckt sich inhaltlich mit dem kanonischen Text, ist auch in hebräischer Sprache geschrieben, hat aber doch zahlreiche Varianten gegen den massoretischen Text, die zum Teil mit den abweichenden Lesarten der LXX übereinstimmen, und sogar tendenziöse Änderungen (Deut. 27, 4: Garizim statt Ebal). Seine Entstehung ist nicht früher als nach Nehemia anzusetzen. Von diesem Pentateuch entstand auch eine Übersetzung im samaritanischen Dialekt, deren Ursprung unbekannt ist.

4. Die älteste von Christen angefertigte Übersetzung des Alten Testaments ist die altsyrische, die sogenannte Peschittha, das heißt, die einfache, die wahrscheinlich von Judenchristen im 2. Jahrhundert besorgt und dann allgemein in der syrischen Kirche angenommen wurde. Sie schließt sich meistens treu an das hebräische Original an und hat deshalb hohen Wert in textkritischer und exegetischer Hinsicht.

5. Während die bisher genannten Übersetzungen direkt aus dem Hebräischen gefertigt sind, entstanden bald in der christlichen Zeit nach den Bedürfnissen der verschiedenen Länder Übersetzungen, die aus der damals weitverbreiteten und dem Original gleichgeschätzten griechischen Version geflossen sind, die sogenannten Tochterversionen der LXX. Die älteste unter diesen ist die Vetus Latina, gewöhnlich Itala genannt, wahrscheinlich noch im 2. Jahrhundert entstanden. Sie sucht in den auf uns gekommenen Überresten den Wortlaut der LXX wiederzugeben, ist daher oft schwerfällig und stark gräzisierend. An zweiter Stelle kommen die in den drei ägyptischen oder koptischen Dialekten angefertigten Übersetzungen: die oberägyptische (sahidische, thebanische), die mittelägyptische (faijumische), und die unterägyptische (bohairische, memphitische). Sodann wäre zu nennen die äthiopische Übersetzung, die wahrscheinlich aus dem 4. Jahrhundert

stammt; die gotische Übersetzung des Ulfila, ebenfalls aus dem 4. Jahrhundert, und die armenische, die im 5. Jahrhundert durch Miesrob besorgt worden ist. Andere Tochterversionen der LXX, solche der Peschittha, ebenso die arabischen, persischen und andere Übersetzungen, sind weniger bedeutend für Exegese und Textkritik.

6. Der Textezustand der Vetus Latina oder Itala war im Laufe der Zeit ein sehr verderbter geworden. Deshalb unternahm Hieronymus auf Anregung des Papstes Damasus im Jahre 382 eine Revision desselben. Dabei überzeugte er sich von der Notwendigkeit einer neuen Übersetzung aus der Hebraica veritas und ging auf Zureden seiner Freunde an diese Arbeit. Er begann sie um 392 mit den Büchern Regnorum, vor denen deshalb sein berühmter Prologus galeatus steht, und beendigte sie 405 mit dem Psalter. Obwohl sie teilweise flüchtig gearbeitet ist, mehrfach auch zu sehr an der alten Übersetzung festhält, übertraf sie doch alle andern Versionen an Genauigkeit und Treue und war im ganzen eine höchst bedeutende Leistung. Da sie aber lebhafte Opposition fand und erst nach und nach zu allgemeinerer Anerkennung gelangte und eine wirkliche editio vulgata wurde, die alten lateinischen Übersetzungen noch Jahrhunderte hindurch neben der neuen gebraucht wurden, auch auf die in großer Zahl nötigen Abschriften vielfach nicht die wünschenswerte Sorgfalt verwandt wurde, wurde ihr Text im Laufe der Zeit ein sehr verderbter. Um die Verbesserung desselben bemühten sich Alkuin († 804) und andere; im 12. und 13. Jahrhundert entstanden die sogenannten Epanorthotae oder Correctoria biblica, ohne jedoch der Textesforruption wirksam steuern zu können. Recht offenbar wurden die vielen Textverschiedenheiten seit der Erfindung der Buchdruckerkunst und den dadurch hervorgerufenen vielen Druckausgaben; und als das Tridentinische Konzil 1546 die Vulgata zum authentischen Text erhob, wurde auch die Veranstaltung einer authentischen Ausgabe nötig. Nach langen Vorbereitungen erschien 1590 unter persönlicher Beteiligung des Papstes Sixtus V. eine angeblich höchst korrekte und allgemein anzunehmende Ausgabe (Editio Sixtina), die jedoch so fehlerhaft war, daß sie wieder eingezogen, und nach dem Tode des Papstes auf Betreiben Bellarmins unter Klemens VIII. 1592 eine neue Ausgabe bewerkstelligt wurde (Editio Clementina), die an etwa 3000 Stellen von der Sixtina abwich, aber viele Druckfehler enthielt, die in der Ausgabe 1593 nur zum Teil berichtigt waren. Erst die dritte Ausgabe von 1598 wurde für die Folgezeit maßgebend. Um die Vulgataforschung haben sich in neuerer Zeit verdient gemacht Lagarde, Tischendorf, Wordsworth-White, Nestle.

II. Spezielle Einleitung.

A. Die historischen Bücher.

1. Der Pentateuch.

Die fünf Bücher Mosis führen ihre verschiedenen Namen teils nach ihrem Inhalt, teils nach ihrem Ursprung, teils auch nach ihrer Einteilung. Nach ihrem Hauptinhalt heißen sie das Buch des Gesetzes, Jos. 1, 8, oder kurz das Gesetz (הַתּוֹרָה), Neh. 8, 2, nach ihrem Ursprung das Gesetzbuch des HErrn oder Gottes, 2 Chron. 17, 9; Neh. 8, 18, das Gesetzbuch, das Buch oder das Gesetz Mosis, Jos. 8, 31; 2 Chron. 35, 12; Esra 3, 2. Der Talmud bezeichnet die Bücher als die „fünf Fünftel des Gesetzes", das Neue Testament als *ὁ νόμος*, Luk. 10, 26, auch mit dem Zusatz *Μωϋσέως*, Act. 28, 23, die griechischen Kirchenväter als *ἡ Πεντάτευχος* (*βίβλος*), die lateinischen als Pentateuchus (liber). Das ganze Werk zerfällt nämlich schon seiner Anlage nach in fünf Bücher, so daß die Fünfteilung als uralt, wahrscheinlich als ursprünglich anzusehen ist. Das erste, dritte und fünfte Buch bilden deutlich in sich abgerundete Ganze; dadurch werden auch das zweite und vierte Buch als besondere Teile des ganzen Werkes bezeichnet. Die Juden benennen die einzelnen Bücher nach deren hebräischen Anfangsworten, die Christen mit eigenen, dem Inhalt entsprechenden Namen: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium. Vgl. Eusebius VI, 25.

Überblickt man den Inhalt des Pentateuchs, so läßt sich der einheitliche Plan desselben deutlich erkennen. Der Pentateuch enthält die Geschichte der Gründung und die Gesetzgebung der alttestamentlichen Theokratie. Den Mittelpunkt bildet darum die Annahme Israels zum Volke Gottes durch die Bundesschließung am Sinai, Ex. 19—24; vgl. besonders 19, 5. 6; 24, 3. 4. 7. Auf diese Tatsache bereitet vor der Bericht von dem Auszug aus Ägypten, Ex. 1—18, und die ganze Ur- und Patriarchengeschichte in der Genesis. Die Gesetzgebung von Ex. 25 an und im ganzen Leviticus sowie die Geschichte des Wüstenzuges mit den dazugehörigen Gesetzen im Buche Numeri geben die weitere Entwicklung dieser Tatsache; und die am Ende des Wüstenzuges vor dem Eintritt in Kanaan stattfindende Bundeserneuerung, in der der Inhalt des Deuteronomiums gipfelt, Kap. 29, soll den geschlossenen Bund dauernd befestigen. Aus diesem Zweck des Pentateuchs, die Geschichte des Gottesreiches bis zum Tode Mosis und die Gesetze desselben zu geben, erklärt sich die enge Verbindung von Geschichtserzählung und Gesetzgebung im ganzen Werke. Gottes Offenbarung vollzieht sich

eben in geschichtlichen Tatsachen und in göttlichen Anordnungen. Dabei muß der schließliche Zweck des Pentateuchs wie des ganzen Alten Testaments, auf den zukünftigen Messias und Heiland hinzuweisen und von ihm zu zeugen, stets im Auge behalten werden. Vgl. besonders Gen. 3, 15; 4, 1; 5, 29; 9, 25—27; 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14; 48, 16; 49, 10—12. 18; Num. 24, 17; Deut. 18, 15—19; Joh. 1, 45; 5, 46; 8, 56; Luk. 24, 27. 44; Hebr. 3—11; Gal. 3. 4.

Mit diesem Plane des ganzen Werkes, der bei sorgfältigem Einzelstudium immer deutlicher hervortritt (vgl. unten die genauere Inhaltsangabe und Disposition), hängt die ganze Weise der Darstellung zusammen. In der Genesis werden nur diejenigen Tatsachen ausführlicher erzählt, welche die Annahme Israels zum Bundesvolke vorbereiten, und in den Büchern Exodus, Leviticus und Numeri nur diejenigen, welche mit dieser Annahme im engsten Zusammenhang stehen, alles andere nur summarisch. Vgl. z. B. Gen. 1—11 und 12—50; Ex. 1 und 2—15. In den gesetzlichen Abschnitten sind die Verordnungen für den Kultus eingehender berichtet als die Vorschriften für das häusliche und bürgerliche Volksleben, weil eben die ersteren dem Volke seine eigentümliche Stellung gaben. (Hammurapi-Stele.) Auch der Einwand, daß die Eigentümlichkeit des Deuteronomiums mit der Einheit und dem Fortschritt der pentateuchischen Berichterstattung streite, ist nicht begründet (verhältnismäßig wenig Neues, vielmehr hauptsächlich Wiederholung schon berichteter Führungen Israels und schon gegebener Gesetze, und zwar letztere weniger in der objektiven Form der Statuten in den mittelpentateuchischen Büchern als vielmehr in der subjektiven Form der Mahnung; Moses erscheine weniger als Gesetzgeber, mehr als Prophet). Denn diese Eigentümlichkeit des Deuteronomiums erklärt sich befriedigend aus den näheren Umständen bei der Entstehung desselben (Israels vielseitiger Abfall während des Wüstenzuges; sein bevorstehender Einzug in Kanaan; Mosis gesammelte gesetzgeberische Erfahrung; sein naher Abschied und Tod). Dazu kommt, daß die Gesetze im Deuteronomium nicht bloß wiederholt, sondern zugleich weitergebildet und um eine ansehnliche Zahl neuer, auf das Leben in Kanaan bezüglicher Vorschriften vermehrt werden. Deshalb kann nicht ein sachlicher Unterschied zwischen der sinaitischen und deuteronomischen Gesetzgebung oder gar eine spätere Abfassung des Deuteronomiums (angeblich 2 Kön. 22, 8 ff.; 2 Chron. 34, 14 ff.) behauptet werden. Vgl. auch Matth. 22, 37. 39 (Deut. 6, 5; Lev. 19, 18); Deut. 1, 5; 31, 9. 24.

Als Verfasser des Pentateuchs hat die jüdische und die christliche Kirche einstimmig Moses angenommen. Er war der Erretter, Führer, Gesetzgeber und größte Prophet seines Volkes und der Mittler des Alten Bundes. Über seinen bedeutsamen Namen vgl. Ex. 2, 10 (der Herausgezogene wurde Herauszieher, Jes. 63, 11); über sein Leben und seine Taten vgl. das ganze Fünfbuch von Ex. 2 an; über seinen Tod und sein Begräbnis Deut. 34; über seine Bedeutung viele Stellen des Alten und Neuen Testaments, besonders Ex. 33, 11; Num. 12, 7. 8; Deut. 18, 15—18; 34, 10—12; Luk. 16, 29; Joh. 1, 17; 5, 45—47; 2 Kor. 3, 7—11; Gal. 3, 19; Hebr. 3, 2—6. Geboren ist Mose wahrscheinlich 1572 vor Christo, gestorben 1453, und der Auszug aus Ägypten fällt wohl in das Jahr 1492.

Daß Moses der Verfasser ist, beweist 1. das Selbstzeugnis des Pentateuchs. a. Moses hat einzelne wichtige Ereignisse aufgeschrieben, Ex. 17, 14 (Deut. 25, 17—19); Ex. 24, 4. 7; 34, 27; Num. 33, 2; Deut. 31, 19 (14). 22. b. Moses hat das ganze Fünfbuch geschrieben, Deut. 31, 9—11; 24—26. („Dieses Gesetz" bezeichnet nicht nur das Deuteronomium, sondern überhaupt die Thora; vgl. Deut. 1, 5; 4, 13. 14. 44. 45; 5, 1 ff. 6 ff. 22.) Deut. 32—34 und vielleicht schon 31, 24—30 sind darum als Anhänge anzusehen;

2. das Zeugnis der übrigen Bücher des Alten Testaments. Sie bezeichnen den Pentateuch als das Gesetzbuch Mosis, setzen ihn als bekannt voraus, sind voller Beziehungen auf ihn und reden mit seinen Worten. Wenn auch in manchen Büchern Mosis Name oder Mosis Gesetz nicht ausdrücklich erwähnt wird, so zeigt doch der Inhalt der Bücher, die darin beschriebene Geschichte, die gegebene Beurteilung und die Sprache, daß ihre Verfasser mit dem Pentateuch, nicht etwa bloß mit dem Deuteronomium, wohl bekannt und vertraut sind. Vgl. z. B. Jos. 1, 7. 8; 8, 31—35; 23, 6; 24, 26; Richt. 1. 2; 1 Sam. 1—4; 1 Kön. 2, 3; 6, 12; Kap. 8 (vgl. Lev. 26; Deut. 28); 1 Kön. 9, 4; 11, 33. 34; 2 Kön. 10, 31; 11, 12 (Deut. 17, 17. 18); 2 Kön. 14, 6; 18, 6. 12; 21, 8; 22, 8—13; 23, 2. 3. 21—25 (vgl. Ex. 24, 4. 7); 2 Chron. 25, 4; 34, 14—24. 30. 31; 35, 12; Esra 3, 2; 6, 18 (vgl. Num. 3, 6); Esra 7, 6; Neh. 8. (vgl. Lev. 23, 39—43; Deut. 31, 10—13); Neh. 13, 1; Ps. 1, 2; 19, 8—12; 40, 8. 9; 103, 7; 119; Joel 2, 13 (vgl. Ex. 34, 6); Amos 2, 4; Hos. 11. 12; Jes. 1, 2—4 (vgl. Deut. 32, 1. 5. 20); Jes. 30, 9; Dan. 9, 11. 13; Mal. 4, 4;

3. das Zeugnis Christi und der Apostel. Sie bezeichnen Moses als Urheber und Schreiber des Gesetzes, nehmen die historischen Momente des Pentateuchs auf und besprechen sie, und „Gesetz und Propheten" sind ihnen die einhellige Offenbarung Gottes im Alten

Teſtament. Vgl. z. B. Matth. 8, 4; 19, 7; 22, 36—40 (Deut. 6, 5; Lev. 19, 18); Mark. 10, 5; 12, 19. 26; Luk. 10, 25—28; 16, 16. 17. 29. 31; 24, 27. 44; Joh. 1, 45; 5, 46. 47; Act. 15, 21; 26, 22; 28, 23; Röm. 10, 5; 1 Kor. 9, 9; Hebräerbrief.

Dieſe durch das einſtimmige Schriftzeugnis feſtſtehende moſaiſche Abfaſſung des Pentateuchs wird beſtätigt durch die Einheitlichkeit des Planes (vgl. oben), durch die archaiſtiſche Sprache, durch die der Pentateuch ſich von den andern Büchern des Alten Teſtaments unterſcheidet (z. B. הוּא und נַעַר für beide Geſchlechter), durch den ganzen Inhalt und die ganze Darſtellungsweiſe, die einem Manne von der Stellung und Bedeutung Moſis durchaus entſprechen, durch die Beziehungen auf Ägypten, die einen mit dieſem Lande vertrauten Verfaſſer erkennen laſſen; vgl. z. B. Gen. 40, 16; 50, 2. 3. 26; Ex. 2, 3; Num. 11, 5; Deut. 7, 15; 11, 10; 28, 27. 60. Doch wird man die Abfaſſung ſich nicht ſo vorzuſtellen haben, als ob Moſes das ganze Werk in einem Zuge eigenhändig und erſt in ſeinen letzten Lebenstagen geſchrieben habe. Wie er ohne Zweifel bei der Geneſis die mündliche Tradition, die durch das hohe Lebensalter der Erzväter und Patriarchen verbürgt war, und ſchon vorhandene Schriften benutzt hat (vgl. Luther I, 1753; Quenſtedt[4]), ſo wird er ſich auch bei der Aufzeichnung der andern Bücher, namentlich der Geſetze, der Hilfe anderer, etwa der Prieſter, Leviten und Älteſten, beſonders auch ſeines Dieners Joſua, bedient haben; vgl. auch Ex. 24, 13; 33, 11; Deut. 31, 14. 19 („ſchreibet"). 22; und zwiſchen dem Schreiben der erſten Teile des Pentateuchs und dem des Deuteronomiums werden lange Jahre liegen; vgl. Ex. 17, 14; 24, 4; 34, 27; Num. 33, 2. Daraus erklären ſich genügend gewiſſe Verſchiedenheiten in der Sprache und Darſtellung bei der Berichterſtattung, die darum nicht gegen die Einheit und moſaiſche Abfaſſung des Pentateuchs geltend zu machen ſind.

Trotz des feſten Grundes der moſaiſchen Abfaſſung des Pentateuchs iſt dieſe in neuerer Zeit auf das heftigſte angegriffen worden und wird gegenwärtig faſt allgemein geleugnet. Mit der Authentie wird zugleich die Glaubwürdigkeit des Buches in Abrede geſtellt. Die erſten förmlichen Angriffe, nachdem im Reformationsjahrhundert Carlſtadt Zweifel geäußert hatte, gingen aus von Leugnern der göttlichen Heilsoffenbarung (Peyrere, Spinoza, Hobbes), fanden

4) Quenſtedt, Systema, 1702, p. 68: quaedam res (Scripturae) naturaliter quidem cognoscibiles fuerunt, sed scriptoribus s. actu incognitae ob vetustatem et remotionem temporum aut locorum, nisi aliunde forte illis innotuerint, sive per famam, sive per traditionem, sive per scripturam aliquam humanam, ut historia diluvii, excidii Sodomitici, a Mose descripta.

jedoch entschiedenen Widerspruch (vgl. J. G. Carpzovs gelehrte Introductio ad libros canonicos Bibliorum Veteris Testamenti). Als aber in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts Deismus, Naturalismus und Rationalismus überhandnahmen, wurde auch der mosaische Ursprung des Pentateuchs mehr und mehr preisgegeben. Nachdem zuerst der französische Arzt Astruc 1753 in vermeintlichem apologetischen Interesse in der Genesis hauptsächlich zwei Urkunden angenommen hatte, die sich durch den Gebrauch der Gottesnamen Elohim und Jehovah (Jahve) unterschieden, und diese Ansicht von Eichhorn angenommen und namentlich von Ilgen weiter ausgebildet worden war (ältere Urkundenhypothese), zerlegte am Anfang des 19. Jahrhunderts Vater den ganzen Pentateuch in eine Menge einzelner, zusammenhangsloser Fragmente (Fragmentenhypothese), und de Wette bezeichnete den Inhalt desselben als Sagen und Mythen (Mythenhypothese). Beide Hypothesen fanden eine Zeitlang viel Beifall, die Fragmentenhypothese besonders bei Hartmann, wurden aber auch gründlich und erfolgreich widerlegt von F. H. Ranke, Hengstenberg, Hävernick und anderen, namentlich durch den Nachweis der Einheit des Werkes, und die Fragmentenhypothese konnte sich auch in kritisch-negativen Kreisen nicht halten. Ewald begründete mit Berufung auf die verschiedenen Gottesnamen die Ergänzungshypothese, die dann von Stähelin und besonders von Tuch weiter ausgebildet und zeitweilig auch von Franz Delitzsch befürwortet wurde, daß nämlich der Pentateuch zwei Verfasser habe, von denen der eine die Schrift des andern in geschickter Weise erweiterte und ergänzte, die ältere Grundschrift oder den Elohisten und den jüngeren „Ergänzer" oder Jehovisten. Aber auch diese Hypothese wurde wieder aufgegeben und machte der neueren Urkundenhypothese Raum. Ihr Vorläufer war Gramberg, ihr Hauptbegründer Hupfeld, dem dann Knobel und fast sämtliche neueren Kritiker folgen, die positiveren (Franz Delitzsch, Köhler, Volck, Strack, Orelli, Öttli, König, Driver, Sellin und andere) ebenso wie die liberalen (Kuenen, Dillmann, Reuß, Graf, Wellhausen, Cornill, Stade, Kayser, Holzinger, Gunkel, W. R. Smith, P. Haupt, N. Schmidt, W. R. Harper, Briggs und andere). Doch gehen die Meinungen weit auseinander, was das Alter, die Zahl, die Reihenfolge und die mancherlei Geschicke und redaktionellen Bearbeitungen der Quellenschriften betrifft. (Höhere Kritik, Literarkritik, Quellenanalyse.) Im allgemeinen nimmt man an, daß dem Pentateuch vier selbständige Quellenschriften zugrunde liegen, aus denen er zusammengearbeitet sei: P = Priesterkodex, die in Priesterkreisen entstandene Aufzeichnung der gesetzlichen Bestimmungen über Feste, Opfer, Reinigungen mit einer

geschichtlichen Einleitung (erster Elohist, Grundschrift), Gen. 1—2, 4a etc., besonders der ganze Leviticus; J = Jahvist, ein Geschichtswerk mit dem Gottesnamen Jahve, Gen. 2, 4b ff., Kap. 3 etc.; E = Elohist, ein Geschichtswerk mit dem Gottesnamen Elohim (zweiter Elohist), Gen. 20. 21 etc.; D = Deuteronomiker, der Verfasser des Deuteronomiums. Diese Hauptquellen seien dann von einem Redaktor = R. der auch Streichungen vornahm und Zusätze machte, vereinigt worden. (Über die andern angenommenen Quellenschriften, z. B. H = Heiligkeitsgesetz, Lev. 17—26, Q = quatuor, Vierbundesbuch: Adam, Noah, Abraham, Mose, sowie über die spitzfindigen Versuche, J^1, J^2, J^3 innerhalb J und E^1, E^2, E^3 innerhalb E und die sogenannten Deuteronomisten = Dt von D zu unterscheiden und verschiedene Redaktoren = R^1, R^2 etc., festzusetzen, vgl. die neueren Einleitungen von Strack, Cornill und andern.)

Die positiveren Kritiker nehmen im allgemeinen an, daß eine Anzahl Stücke des Pentateuchs, obwohl nur in diesen Quellen enthalten, doch aus bedeutend früherer Zeit als diese Quellen stammen, besonders der Dekalog und das Bundesbuch aus Mosis Zeit; daß die elohistischen Schriften älter seien als die jahvistische; daß die ersten drei Quellen schon vor dem Deuteronomiker, der jüngsten Schrift, verbunden gewesen seien, und daß der Pentateuch vor dem Exile vollendet gewesen sei. Diesen positiveren Ansichten steht jedoch schroff gegenüber die nach Graf und Wellhausen benannte, eigentlich von Reuß und Vatke begründete Anschauung, nach der der Pentateuch das Produkt einer mehr als 800jährigen Entwicklung der israelitischen Volksreligion ist. (Entwicklungshypothese.) Von philosophischen Prinzipien (Hegel) ausgehend, behauptete Vatke, daß die den Verstand vorwalten lassende Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs (P) jünger sei als die erst aus der Zeit des Josia herrührende Gesetzgebung des Gefühls im Deutoronomium. Kurz vorher hatte Reuß die Ansicht vorgetragen, daß die in den Büchern der Richter, Samuels und der Könige erzählte Geschichte mit den nach Mose genannten Gesetzen nicht stimme, letztere also zur Zeit der Redaktion dieser Bücher und noch viel mehr während der darin beschriebenen Zeiten unbekannt gewesen seien; daß die älteren Propheten nichts vom mosaischen Kodex wüßten, und daß das Deuteronomium der älteste Teil der pentateuchischen Gesetzgebung sei. Doch wurden diese Gedanken wenig beachtet, bis Graf durch kultusgeschichtliche Untersuchungen nachweisen wollte, daß die mittelpentateuchische Gesetzgebung „die deutlichsten Kennzeichen ihrer nacherilischen Abfassung" an sich trage; und besonders bestechend und erfolgreich wurde diese Hypothese von Wellhausen vertreten (Geschichte

Israels; Komposition des Hexateuchs). J sei die älteste Quelle (zirka 900), dann folge E (zirka 800), dann D (630) und zuletzt, als Resultat langjähriger Arbeit in und nach dem Exile, P (450). Der Pentateuch in seiner jetzigen Gestalt sei erst 444 vollendet und von Esra publiziert und eingeführt worden. Die Tragweite dieser die Schrift in gewalttätigster Weise behandelnden Hypothese wird klar, wenn man bedenkt, daß ihr zufolge der ganze Verlauf der israelitischen Geschichte, die ganze Verfassung, der ganze Kultus und alle Einrichtungen des Volkes total anders wären, als sie es nach der biblischen Darstellung sind. (Sagenhafte Ur- und Patriarchengeschichte; erst die Propheten, dann das Gesetz; vier Stufen religiöser Entwicklung: Nomadenreligion, Bauernreligion, Prophetenreligion, Gesetzesreligion; Evolution des Volkes aus Polytheismus, Animismus, Fetischismus, Totemismus zum Monotheismus.) Aber auch diese zeitweilig dominierende Hypothese wird in neuester Zeit scharf bekämpft (Klostermann, Möller, Sellin u. a.), besonders auch durch Assyriologen, Babylonisten und Vertreter der Religionsgeschichte auf Grund neuerer Ausgrabungen und Entdeckungen (Sayce, Hommel, Halevy, Winkler, Hilprecht, A. Jeremias u. a.). So zeigt die Geschichte der Pentateuchkritik, in der eine Hypothese die andere bestritt und ablöste, daß die historische Kritik nicht imstande ist, den nachmosaischen Ursprung des Fünfbuches einheitlich und geschichtlich zu begründen.

Gegen die mosaische Verabfassung des Pentateuchs macht die Kritik eine Reihe Einwände: 1. Nachmosaische Angaben, Aussagen und Verhältnisse (Postmosaica), z. B. Gen. 12, 6 (aber aus dem „damals" folgt nicht ein „jetzt nicht mehr", vgl. V. 7); Gen. 14, 14, vgl. Jos. 19, 47; Richt. 18, 27—29 (aber es kann zwei Städte gleichen Namens gegeben haben, 2 Sam. 24, 6. 2. 15; und selbst die Annahme der Einschaltung einer späteren Notiz hebt die Einheitlichkeit und mosaische Verabfassung nicht auf); Gen. 36, 31–43 (aber Moses kann dieses auch vom Standpunkt der Königsverheißung aus geschrieben haben, vgl. Gen. 17, 16; 35, 11; 49, 10; Num. 24, 7; Deut. 17, 14—20; daß Edom schon zu Mosis Zeit Könige hatte, zeigt Ex. 15, 15; Num. 20, 14, und auch hier gilt das eben von einer späteren Einfügung Gesagte, vgl. 1 Chron. 1, 43—54. Luther II, 1010); Gen. 40, 15 (aber schon damals konnte Kanaan als „Land der Hebräer" bezeichnet werden, vgl. Gen. 14, 13); Ex. 16, 35 (das Manna wird als Wüstenspeise bezeichnet, V. 3 ff.; daß es aufhörte, steht erst Jos. 5, 12); Deut. 1, 1 und öfters (aber „jenseits", בְּעֵבֶר, מֵעֵבֶר, wird nicht immer vom Ortsstandpunkt des Schreibers aus gebraucht, sondern kann stehende geographische Be-

zeichnung sein, vgl. auch Num. 32, 19; 35, 14); Deut. 34 (aber dieses Kapitel ist einfach als ein von einem andern heiligen Schreiber verfaßter Anhang anzusehen, vgl. das oben Gesagte). — 2. Aussagen über Moses und seine Familie, die nicht von ihm selbst sollen herrühren können, z. B. Ex. 11, 3; Num. 12, 3: „sehr sanftmütig, mehr als alle Menschen" (aber diese Aussagen sind nicht törichtes Eigenlob und eitler Selbstruhm, sondern nötig als Begründung der Erzählung); Ex. 2, 18; 3, 1; 4, 18; 18, 1; Num. 10, 29 (aber daß der Schwiegervater Mosis zweimal Reguel und viermal Jethro oder Jether heißt, erklärt sich so, daß Reguel der eigentliche Name, Jethro hingegen ein die Stellung Reguels unter seinem Stamme ausdrückender Beiname ist); Moses erzähle von sich stets in der dritten, nie in der ersten Person (aber die Schreibweise in der dritten Person entspricht dem objektiven Charakter der Geschichtschreibung und läßt sich durch biblische und außerbiblische Beispiele in alter und neuer Zeit belegen). — 3. Doppelberichte und Wiederholungen, z. B. Gen. 1, 1—2, 4 a und 2, 4 b—25 (aber diese Abschnitte enthalten nicht einen „doppelten Schöpfungsbericht", sondern sind nach Inhalt und Zweck verschieden, indem der erste das Sechstagewerk berichtet, der zweite hingegen, was mit Himmel und Erde nach ihrer Schöpfung weiter geworden ist, wobei nach der Weise der semitischen Geschichtschreibung schon Berichtetes zum Teil wiederholt wird, um Neues anzuknüpfen); Gen. 12, 11—20; 20; 26, 7—11 (aber die Nebenumstände bei diesen drei Vorfällen sind ganz verschieden); Wiederholung vieler Gesetze, z. B. Ex. 28. 29 und Lev. 8—10; das Deuteronomium (aber diese Wiederholung ist teils neue Einschärfung bei neuen Anlässen oder geschieht im Zusammenhang mit andern gesetzlichen Bestimmungen). — 4. Der Wechsel der Gottesnamen Elohim und Jahve, das Hauptargument der neueren Pentateuchkritik gegen die literarische Einheit des Fünfbuches und für die Annahme verschiedener Quellen, vgl. z. B. Gen. 1, 1—2, 4 a und 2, 4 b—4, 26 (aber die Urkundenhypothese reicht nicht aus zur Erklärung dieses Wechsels, da der vorliegende Text den aufgestellten Theorien oft durchaus nicht entspricht, auch die LXX an zirka 180 Stellen eine andere Gottesbezeichnung haben als der massoretische Text; die Wahl der Gottesnamen entspricht an vielen Stellen der Bedeutung der Namen: אֱלֹהִים, der Schöpfergott, יְהוָה, der Heilsgott; in manchen Abschnitten der Genesis, in der der Wechsel besonders auffallend ist, mag der verschiedene Gebrauch der Gottesnamen aus den von Moses vorgefundenen und benutzten älteren Aufzeichnungen der Ur- und Patriarchengeschichte stammen; vgl. das oben Gesagte). — 5. Sprachliche Gründe: Vorkommen und Fehlen gewisser Wörter,

Vorkommen jüngerer und Fehlen älterer Wörter, stilistische Eigenheiten und Verschiedenheiten (aber der Sprachbeweis ist ein sehr unzuverlässiges Argument, um auf den Verfasser oder Nichtverfasser eines Abschnittes oder Buches einen Schluß zu machen; die ganze Wörterstatistik ist ein sehr unsicherer Grund, um darauf Ansichten über die Entstehung eines Schriftwerkes zu bauen; altertümliche Formen kommen auch in späterer Zeit noch vor, und angeblich jüngere Wörter können schon in älterer Zeit gebraucht worden sein, vgl. z. B. das ältere אֲנִי und das jüngere אָנֹכִי, die angeblich jahvistische Phrase כָּרַת בְּרִית und die elohistische הֵקִים בְּרִית, die angeblich jahvistische Form יָלַד und die elohistische הוֹלִיד. — 6. Leugnung der Geschichtlichkeit namentlich der Genesiserzählungen („die Sagen der Genesis"). — 7. Unwahrscheinlichkeit, daß Moses ein solches Werk geschrieben habe oder habe schreiben können — andersartige Entwicklung der alttestamentlichen Religion als der andern antiken Religionen usw. Vgl. zum ganzen Fünfbuch die apologetischen Werke von Hengstenberg, Keil, Rupprecht, A. Zahn, Möller, W. H. Green. „Lehre und Wehre" 49, 33; 50, 69: „Die neuere Pentateuchkritik"; 44, 206: „Moderne alttestamentliche Bibelkritik." *Theological Quarterly* 8, 25: "Was Jehovah in Preprophetic Times a National Deity?"

Disposition und Inhaltsübersicht.

A. Genesis oder die Vorgeschichte Israels.

I. Die Urgeschichte der Menschheit, 1—11.

II. Die Urgeschichte des Bundesvolkes, 12—50.

1. Die Geschichte Abrahams, 12, 1—25, 18.
2. Die Geschichte Isaaks, 25, 19—26, 35.
3. Die Geschichte Jakobs, 27—36.
4. Die Geschichte Josephs, 37—50.

B. Exodus oder die Erlösung Israels.

I. Der Auszug aus Ägypten, 1, 1—15, 21.

II. Der Wüstenzug bis zum Sinai, 15, 22—18, 27.

III. Die Bundesschließung am Sinai, 19—24.

1. Die Vorbereitungen, 19.
2. Die zehn Gebote, 20.
3. Die Rechte Israels, 21—23.
4. Die Bundesschließung, 24.

IV. Die Wohnungnahme Jehovahs in Israel, 25—40.

1. Die Vorschriften über die Errichtung eines Heiligtums und der priesterliche Dienst an ihm, 25—31.

2. Die Unterbrechung des Werkes durch Israels Bundesbruch und die Bundeserneuerung, 32—34.

3. Die Erbauung der Stiftshütte und die Anfertigung der Kultusgeräte, 35—39.

4. Die Aufrichtung und Einweihung der Stiftshütte, 40.

C. Leviticus oder das Priestertum Israels.

I. Opfer und Priestertum, 1—10.

1. Die Opferordnung, 1—7.

2. Die Einsetzung Aarons und seiner Söhne ins Priesteramt, 8—10.

II. Die Heiligung Israels für den Dienst Jehovahs durch Reinigung des leiblichen Lebens, 11—16.

1. Die Speiseordnung, 11.

2. Das Gesetz über die Geburt, 12.

3. Das Gesetz vom Aussatz, 13. 14.

4. Das geschlechtliche Leben, 15.

5. Der große jährliche Versöhnungstag, 16.

III. Die Heiligkeit Israels als des Volkes Gottes im Leben und Wandel, 17—25.

1. Das natürliche Leben, 17—22: a. Vorschriften für das ganze Volk, 17—20; b. Vorschriften für die Priester, 21. 22.

2. Das gottesdienstliche Leben, 23—25: a. Die Festversammlungen, 23; b. der tägliche Dienst am Heiligtum, 24; Sabbatjahr und Halljahr, 25.

Kap. 26 enthält den Schluß der sinaitischen Gesetzgebung (Segen und Fluch) und Kap. 27 einen Anhang dazu (Gelübde).

D. Numeri oder die Wanderung Israels nach Kanaan.

I. Die Vorbereitung für den Aufbruch, 1, 1—10, 10.

1. Die Musterung, 1—4.

2. Die Reinhaltung des Lagers, 5. 6.

3. Die letzten Begebenheiten am Sinai, 7, 1—9, 14.

4. Die Zeichen und Signale für den Zug, 9, 15—10, 10.

II. Der Zug vom Sinai bis zu den Gefilden Moabs, 10, 11—21, 35.

1. Der Zug vom Sinai bis Kades, 10, 11—14, 45.

2. Die 37jährige Wüstenwanderung, 15—19.

3. Der Zug von Kades bis zu den Gefilden Moabs, 20—21.

III. Bileams Weissagungen und Ende, 22—25.

IV. Bestimmungen über die Einnahme und Verteilung Kanaans, 26—36.

E. Deuteronomium oder die Wiederholung, Erläuterung und Einschärfung des Gesetzes Israels.

I. Die Abschiedsreden Mosis an das Volk, 1—30.

1. Die Eingangsrede, 1, 1—4, 43.

2. Die Wiederholung und Einschärfung des Gesetzes, 4, 44—26, 19: a. Wiederholung der zehn Gebote, 5; b. Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes, 6; Israel soll sie beweisen: α. durch treues Festhalten an Jehovah, 7—18; β. durch Barmherzigkeit gegen den Nächsten, 19—25.

3. Segen und Fluch, 27—30.

II. Mosis Abschied, Lied, Segen und Tod, 31—34.

2. Josua.

Das Buch Josua, יְהוֹשֻׁעַ, Ἰησοῦς Ναυή, trägt seinen Namen von Josua (Jehovah ist Rettung), dem Nachfolger Mosis, Deut. 31, 7. 14. 23; Jos. 1, 1. 2. An den Tod Mosis anknüpfend, 1, 1—9, erzählt es in zwei Hauptteilen, die schon 1, 5. 6 angedeutet sind, die Geschichte der Eroberung (1452) und der Austeilung (1446) Kanaans, 1, 10—12, 24; 13—22, und schließt ab mit dem Bericht von Josuas letzten Ermahnungen, Abschied und Tod († ca. 1440), 23. 24. Schon in diesem abgerundeten Inhalt zeigt sich der selbständige Charakter des Buches, das auch den Pentateuch als abgeschlossen vorliegend betrachtet, 1, 8; 8, 34. 35; 24, 26, so daß die Annahme neuerer Kritiker, als habe es mit dem Pentateuch ursprünglich einen Hexateuch gebildet, abzuweisen ist. Da aber Josua in seiner Tätigkeit hauptsächlich nur die Anweisungen Mosis befolgt, schließt sich das Buch inhaltlich vielfach an den Pentateuch an. Sein Zweck ist der geschichtliche Nachweis, wie Gott getreulich seine den Vätern gegebenen Verheißungen erfüllt und das Bundesvolk, aus dem der Messias kommen sollte, mit allmächtiger Hand siegreich in das Gelobte Land eingeführt hat, 11, 23; 21, 43—45; 23, 14.

In bezug auf die kritischen Fragen ist zu bemerken, daß die gegen die Einheit des Pentateuchs vorgetragenen Hypothesen auch auf dieses Buch angewandt worden sind, in neuerer Zeit besonders die Urkundenhypothese.[5] Doch sind sie auch hier ohne zureichenden Grund. Die scheinbaren Widersprüche, die auf verschiedene Quellen hinweisen sollen, lassen sich wohl durch eine gesunde Exegese lösen,

5) „Ich meine, mich davon überzeugt zu haben, daß drei Hauptquellen im Buche Josua strömen, und daß wenigstens zwei davon mit zwei von denen identisch gewesen sind, welche bei der Endgestaltung des Pentateuchs verwertet worden sind" (JE, Dt, EP). (König. Einleitung, S. 247.)

vgl. z. B. 3, 3; 5, 2; 8, 33; 23, 8 mit 24, 23 (äußere Gesetzmäßigkeit schließt nicht inneren Abfall aus, und unter der großen Masse der Gesetzesbeobachter konnte es einzelne Götzendiener geben); 10, 36—39; 11, 21 mit 14, 12—15; 15, 13—19; Richt. 1, 10—15 (bei Eroberungskriegen kann es vorkommen, daß einzelne Städte wiederholt eingenommen werden müssen). Die Einheit des Buches ist darum festzuhalten. Der Verfasser freilich läßt sich nicht sicher festsetzen, und die Meinungen sind geteilt. Manche halten Josua selbst für den Schreiber wegen 24, 26 und lassen nur 24, 29 ff. von einem andern geschrieben sein (Talmud, Kirchenväter, lutherische, reformierte und römische Ausleger). Calov und die meisten Neueren hingegen halten Josua nicht für den Verfasser, weil in dem Buche Ereignisse erzählt seien, die sich erst nach Josuas Tod zugetragen hätten; vgl. z. B. 15, 13—19 mit Richt. 1, 10—15; Jos. 19, 47 mit Richt. 18, 27—29 (Jos. 15, 63 mit Richt. 1, 8). Da der Verfasser sich ziemlich deutlich als einen Zeitgenossen der erzählten Ereignisse bezeichnet, vgl. 5, 1 (עָבְרֵנוּ), 5, 6 („uns zu geben"); 4, 9; 6, 25; 7, 26, so wird man etwa einen der Josua überlebenden Ältesten als Schreiber anzunehmen haben, 24, 31; Richt. 2, 7. Bei dieser Annahme ist nicht ausgeschlossen, daß Josua noch manches andere aufgezeichnet hat außer dem 24, 26 Berichteten, was der Schreiber in sein Buch aufgenommen hat, z. B. die Verteilungsprotokolle, 13 ff. Abzuweisen ist die Ansicht moderner Kritiker, die das Buch in die exilische oder gar nachexilische Zeit herabsetzen; vgl. dagegen z. B. 16, 10 mit 1 Kön. 9, 16; Jos. 15, 63 mit Richt. 1, 8; 2 Sam. 5, 6—9. Der späteste anzunehmende Termin wäre die Zeit Samuels, wie denn auch Calov Samuel für den Verfasser hält.

Die Kanonizität des Buches wird von der israelitischen Kirche, die es unbezweifelt zu den prophetischen Geschichtsbüchern rechnete, und vom Neuen Testament bezeugt. 2 Tim. 3, 16. Vgl. auch Hebr. 11, 30 (Jos. 6); Hebr. 11, 31; Jak. 2, 25; Matth. 1, 5 (Jos. 2); Hebr. 13, 5 (Jos. 1, 5). „Lehre und Wehre" 52, 155: „Zur Geschichte Josuas."

3. Das Buch der Richter.

Das Buch der Richter, שֹׁפְטִים, *Κριταί*, liber Judicum, trägt seinen Namen von den nach Josuas Tod, 1, 1, in Israel von Gott erweckten und mit wunderbarer Kraft zur Besiegung der heidnischen Feinde ausgerüsteten Helden, die entweder גִּבּוֹרִים, 6, 12; 11, 1, oder שֹׁפְטִים, 2, 16; 3, 10; 4, 4. 5, bisweilen auch מוֹשִׁעִים, Heilande, 3, 9.

15; 6, 15, genannt werden. Die Erlösungstaten dieser Richter werden in dem Hauptteile des Buches, 3—16, erzählt, nachdem in einer Einleitung zuerst, Kap. 1, die politische Lage und dann Kap. 2 das religiöse Leben Israels in der Richterzeit summarisch dargestellt ist, das sich in einem fast regelmäßigen Wechsel von Abfall, Strafe, Buße und Errettung vollzog, 2, 10—23. Ein zweifacher Anhang berichtet noch die in den Anfang der Richterzeit fallenden Vorkommnisse vom Bilderdienst Michas und der Daniten, 17. 18, und von der Schandtat der Gibeaten und ihrer Strafe, 19—21. — Der Zweck des Buches ist, die Geschichte des Volkes Israel von Josuas Tod bis auf Samuels Zeit in ihren Hauptzügen zu schildern und in ihr das Walten der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit aufzuzeigen zur Beherzigung für die Zukunft, 2 Tim. 3, 16.

Die in dem Buche erwähnten Richter sind: Othniel, 3, 7—11; Ehud und Samgar, 3, 12—31; Debora und Barak, 4. 5; Gideon, 6, 1—8, 32; Abimelech, Thola, Jair, 8, 33—10, 5; Jephtha, Ibzan, Elon, Abdon, 10, 6—12, 15; Simson, 13—16, im ganzen 14, wenn man Abimelech, der als König von Sichem drei Jahre über Israel herrschte, 9, 22, mitzählt. Elis und Samuels Wirken wird erst in den Samuelisbüchern geschildert. Auch werden nur die Taten Deboras und Baraks, Gideons, Jephthas und Simsons gegen die Kanaaniter, Midianiter, Ammoniter und Philister ausführlicher erzählt, wie denn das Buch überhaupt nicht eine vollständige Geschichte der langen Richterzeit bietet.

Die Einheit des Buches, die durch die Wiederkehr derselben Formeln bestätigt wird (vgl. z. B. 2, 11; 3, 7. 12; 4, 1; 6, 1; 10, 6; 13, 1 und 3, 11. 30; 5, 31; 8, 28), ist zwar von der modernen Kritik angegriffen (de Wette, Ewald, Wellhausen, Cornill u. a.), und die Urkundenhypothese ist auch auf dieses Buch angewandt worden (E, J, D). Aber die dafür angeführten Gründe sind nicht stichhaltig. Wahre Widersprüche sind nicht vorhanden, vgl. z. B. 1, 18 und 3, 1—3 (die Eroberung der Städte schließt nicht notwendig auch die völlige Ausrottung ihrer Fürsten in sich); die Verschiedenheit in der Sprache und Darstellung einzelner Abschnitte erklärt sich genügend aus dem verschiedenen Inhalt und aus der lange Zeit nach den Ereignissen liegenden Abfassung, bei der der Verfasser verschiedene ältere Schriften benutzt haben mag; und die chronologischen Schwierigkeiten lösen sich durch die Erkenntnis, daß die Angaben von 3, 8—10, 3 akoluthistisch, von da an jedoch synchronistisch zu fassen sind, da Israel gleichzeitig von zwei Feinden bedrückt wurde, deshalb auch gleichzeitig mehrere Richter hatte; vgl. 10, 7. 8; 13, 1. 5; 15, 20; 16, 31; 1 Sam. 4, 18; 7, 1—14. Die in dem Buche ge-

schilderte Zeit umfaßt rund 350 Jahre, von ca. 1440 bis ca. 1090; vgl. auch 11, 26; 1 Kön. 6, 1.

Über den Verfasser des Buches läßt sich keine gewisse Aussage tun. Da es nicht vor den Zeiten Samuels geschrieben sein kann, vgl. 13, 1 mit 1 Sam. 7, 1—14, und zwar wahrscheinlich als Israel schon einen König hatte, 17, 6; 18, 1; 19, 1; 21, 25, aber auch nicht später als in der Anfangszeit der Regierung Davids, vgl. 1, 21 mit 2 Sam. 5, 6—9, so könnte am ersten an Samuel als Verfasser gedacht werden, wie ihn auch der Talmud als solchen bezeichnet. Die Weise der Darstellung in dem Buche ist frisch und lebendig, die Sprache kräftig und originell.

Die Kanonizität des Buches ist weder in der jüdischen noch in der christlichen Kirche bezweifelt worden. Das Alte und das Neue Testament erwähnen die Tätigkeit der Richter, die mit Recht als Vorbilder auf Christum angesehen werden; vgl. Jes. 9, 4 (Richt. 7); Act. 13, 20; Hebr. 11, 32—34.

4. Ruth.

Das Buch Ruth, רוּת (kontrahiert aus רֵעוּת, Freundschaft), enthält in überaus lieblicher Darstellungsweise die Geschichte der Moabitin Ruth, 1, 4, der Ahnfrau des Königs David, zu dem Zweck geschrieben, den Ursprung des auserwählten Herrscherhauses zu berichten, 4, 17—22, und das Walten Gottes erkennen zu lehren, der dieses Haus aus einer solchen Wurzel hervorwachsen ließ. Aus Davids Haus stammte schließlich Christus, der als der Heiland auch der Heiden eine ursprüngliche Heidin seinem Volke einverleibt, 1, 16. 17; 2, 11. 12, und seine eigene Stammutter werden ließ, Matth. 1, 5. Das Buch ist nicht eine Dichtung (Bertheau) oder eine idyllisch ausgeschmückte und poetisch idealisierte Erzählung (Goethe) oder eine politische oder soziale Tendenzschrift (Reuß, Nowack), sondern gibt einfache, geschichtliche Wahrheit; vgl. auch 1 Sam. 22, 3. 4. Es steht im hebräischen Kanon unter den Hagiographen, wurde aber in den LXX zwischen die Bücher der Richter und Samuelis gestellt, weil es gewissermaßen eine Ergänzung zu den ersteren, 1, 1, und eine Voraussetzung für die letzteren war, 1 Sam. 16.

Hinsichtlich der Abfassungszeit geht aus dem Zweck der Erzählung hervor, daß es nicht vor den Zeiten der Herrschaft Davids entstanden sein wird, 4, 17—22. Es mag auch noch später geschrieben sein, und also zwischen den Ereignissen zur Zeit der Richter, 1, 1, und dem Bericht darüber ein langer Zeitraum liegen, weshalb der Verfasser auch eine alte, später außer Gebrauch gekommene Sitte

erläutert, 4, 7; vgl. Deut. 25, 5—10. Doch nötigt weder diese Erläuterung noch die Sprache, die Entstehung des Buches in exilischer oder nachexilischer Zeit anzusetzen. Gegen die letztere, von vielen neueren Kritikern angenommene Datierung spricht Esra 9, 1. 2; Neh. 13, 1—3. 23—27, während in dem Buche Ruth keine Andeutung sich findet, daß die Herkunft der Ruth für anstößig gehalten wurde oder gar diese Abkunft verteidigt werden soll.

Der Verfasser wird nirgends genannt und läßt sich auch nicht feststellen, da die älteren Annahmen, er sei identisch mit dem Schreiber des Richterbuchs (Samuel) oder der Samuelisbücher, nicht genügenden Grund haben. Doch fällt damit nicht die Kanonizität des Buches, da es unbezweifelt von der jüdischen Kirche der christlichen überliefert worden ist, 2 Tim. 3, 16. Vgl. „Lehre und Wehre" 52, 446: „Beiträge zum Verständnis des Buches Ruth."

5. Die Bücher Samuelis.

Die zwei Bücher Samuelis bildeten ursprünglich ein ungeteiltes Ganzes, שְׁמוּאֵל, vgl. Eusebius VI. 25. Die Zweiteilung stammt aus den LXX, die die Bücher als erstes und zweites Buch *βασιλειῶν* bezeichneten (Itala: Regnorum; Vulgata: Regum) und dann die Bücher der Könige als drittes und viertes anschlossen. „Buch Samuels" heißen sie nicht nach ihrem Verfasser, sondern nach ihrem Inhalt. Denn Samuel, das heißt, der von Gott Erhörte, 1 Sam. 1, 20, ist die Hauptperson in dem Zeitraum der Geschichte des Bundesvolkes, den sie umfassen, vom Ende der Richterzeit an bis in die Anfangszeiten des Königtums (Saul, † 1056; David, geb. 1086, König 1056, 2 Sam. 5, 4. 5). Der Inhalt zerfällt in drei Hauptteile: 1. die Wiederherstellung der tiefgesunkenen Theokratie und die Leitung derselben durch Samuel, als Richter und Propheten, 1 Sam. 1—7; 2. die Geschichte des Königtums Sauls, 1 Sam. 8—31, in zwei Abschnitten: a. Sauls Taten von seiner Erwählung bis zu seiner Verwerfung, 8—15, b. Sauls Kampf gegen David, den an seiner Stelle Erwählten, bis zu seinem Untergang, 16—31; 3. die Regierungsgeschichte Davids, 2 Sam. 1—24, in vier Abschnitten: a. Davids Regierung zu Hebron über Juda, 1—4; b. Davids Regierung zu Jerusalem über ganz Israel in Macht und Herrlichkeit, 5—10; c. Davids Fall und Buße, seine Erniedrigung und Wiedererhöhung, 11—20; d. Schluß der Regierung Davids, 21—24. Die Erzählung der Bücher verfolgt den Zweck, die Geschichte des Bundesvolkes weiterzuführen von der tiefsten Erniedrigung unter die Philister bis zur siegreichen Erhebung über alle Feinde, das

Königtum in Israel darzustellen und von dem König Messias, der aus Davids Geschlecht kommen sollte, zu zeugen; vgl. besonders 2 Sam. 7, 12—16; 23, 1—7. Luther III, 1880: „Von den letzten Worten Davids."

Was die kritischen Fragen anlangt, so hält die neuere Kritik die Bücher für eine oft zusammenhangslose und widerspruchsvolle Kompilation aus verschiedenen Schriften und hat mancherlei Hypothesen über die verschiedenen Quellen aufgestellt (Budde,[6] Cornill u. a.); vgl. auch 2 Sam. 1, 18 (Jos. 10, 12), 2 Sam. 8, 16 (מַזְכִּיר), 1 Chron. 28, 24. Aber obwohl der Verfasser der Bücher höchstwahrscheinlich prophetische Aufzeichnungen über das Leben und Wirken Samuels, Sauls und Davids benutzt hat, vgl. besonders die auffallende Übereinstimmung von 2 Sam. 5—24 und 1 Chron. 12—22; 1 Chron. 30, 29, so zeigt er sich doch durchaus nicht als ein bloßer Kompilator, sondern hat das ganze Werk nach einheitlichen, erhabenen Gesichtspunkten verfaßt, so daß es eine echt prophetische Historiographie ist, ausgezeichnet durch lebendige Darstellung, biographische Anschaulichkeit, geschichtliche Treue und prophetische Unparteilichkeit. Die gegen die Einheit der Bücher angeführten Widersprüche sind nur scheinbar und lassen sich ausgleichen, vgl. z. B. 1 Sam. 18, 27 und 2 Sam. 3, 14 (David macht nur den geforderten Preis geltend, 1 Sam. 18, 25, obwohl er das Doppelte geleistet hat); 1 Sam. 16, 14—21; 17, 14. 15. 28. 33. 38. 39. 55—58 (der jugendliche David war eigentlich Besänftiger Sauls, der diesen beim Kriegszug verläßt; Sauls Frage betrifft weniger die Person als vielmehr die Familienverhältnisse Davids; vgl. 17, 25; 18, 1). Ebenso sind die geltend gemachten Doppelberichte entweder einfach Wiederholungen im Sinn der semitischen Geschichtschreibung, um Neues anzuknüpfen, vgl. z. B. 1 Sam. 25, 1 und 28, 3, oder nur ähnliche, aber verschiedenen Zeiten angehörige Ereignisse, vgl. z. B. 1 Sam. 18, 10—13, und 19, 9—11; 13, 13. 14 und 15, 26—28 (V. 11. 23. 35). Die Einheit der Bücher wird noch bestätigt durch die gegenseitigen Beziehungen der drei Hauptteile aufeinander sowie durch die sich stets gleichbleibende, aber von den früheren historischen Büchern verschiedene, klassische Sprache.

Der Verfasser der Bücher nennt sich selber nicht, und aus dem Inhalt läßt sich nur erkennen, daß es ein wohl nicht lange nach

6) Budde leitet den größten Teil der Bücher aus zwei Quellen her, einem judäischen Dokument, J, vor 800, und einem ephraimitischen, von Hosea beeinflußten Dokument, E, vor 750. Dazu kämen dann noch deuteronomistische Erweiterungen aus dem 6. Jahrhundert und redaktionelle Zusätze. Die jüngsten Stücke seien 1 Sam. 2, 1—10, 2 Sam. 22 und 23, 1—7!

Salomo lebender Prophet gewesen sein wird, da die Meinung, Samuel sei der Verfasser, mit 1 Sam. 25, 1; 28, 3 streitet, und auch die altjüdische Annahme, daß Samuel die Geschichte bis zu seinem Tod, Nathan und Gad das übrige geschrieben hätten, 1 Chron. 30, 29; Sir. 47, 1, sich nicht mit der inneren Einheit des Buches verträgt. Gegen eine den Begebenheiten gleichzeitige Entstehung der Bücher spricht auch der Zeitumfang derselben von hundert Jahren und darüber. Auf die Zeit nach der Trennung der Reiche führt besonders 1 Sam. 27, 6 (nicht notwendig 1 Sam. 11, 8; 17, 52; 18, 16; 2 Sam. 3, 10; 24, 1, vgl. mit 2 Sam. 2, 9. 10; 5, 1—5; 19, 41; 20, 2); vgl. auch die Erläuterung 1 Sam. 9, 9; 2 Sam. 13, 18 und die Formel 1 Sam. 5, 5; 6, 18; 27, 6; 30, 25; 2 Sam. 4, 3; 6, 8; 18, 18. Gegen eine noch spätere Datierung zu Hiskias' (Reuß) oder gar in der exilischen Zeit (Ewald, Wellhausen) spricht die schöne Sprache, das Fehlen irgendeiner Hindeutung auf den Verfall der Reiche oder auf das Exil, das Fehlen der genauen Chronologie wie in den Königs- und Chronikabüchern und die ganz verschiedene Weise der Darstellung von der in jenen Büchern.

Das Neue Testament bestätigt die Kanonizität der Bücher, Hebr. 1, 5 (2 Sam. 7, 14); Matth. 12, 3. 4 (1 Sam. 21, 2—6). Vgl. auch Matth. 9, 13 mit 1 Sam. 15, 22; Luk. 1, 52 mit 1 Sam. 2, 7. 8; Act. 7, 46 mit 2 Sam. 7, 2; desgleichen Ps. 18 mit 2 Sam. 22 und die Psalmen 3. 7. 30. 34. 51. 52. 54. 56. 57. 59. 60. 63. 142, die auf Ereignisse aus dem Leben Davids, wie sie in den Samuelisbüchern erzählt werden, Bezug nehmen.

6. Die Bücher der Könige.

Die zwei Bücher der Könige, מְלָכִים, bildeten ursprünglich eine Schrift und wurden erst durch die LXX in zwei Bücher geteilt und als das dritte und vierte Buch *βασιλειῶν* (Itala: Regnorum; Vulgata: Regum) bezeichnet, nachdem die Bücher Samuelis als erstes und zweites Buch so benannt worden waren. Sie enthalten, was ihr Name besagt, die Geschichte des Volkes Gottes unter den Königen von der Thronbesteigung Salomos an bis zum Untergang des Reiches Juda durch das babylonische Exil, 1015—587, 2 Kön. 25, 27 (561). Dieser Inhalt wird in drei Perioden dargestellt: 1. die Regierung Salomos, 1016—977, 1 Kön. 1—11; 2. die synchronistisch angelegte Geschichte der getrennten Reiche Israel und Juda bis zum Untergang des ersteren, 977—722, 1 Kön. 12—2 Kön. 17, in drei Abschnitten: a. Entstehung der Trennung unter Rehabeam und Jerobeam I. und feindselige Stellung beider Reiche bis zu

Ahabs Regierungsantritt, 1 Kön. 12, 1—16, 28; b. Herrschaft des Hauses Ahab und verhängnisvolles Bündnis der beiden Königshäuser bis zur Ausrottung Jorams von Israel und Ahasjas von Juda durch Jehu, 1 Kön. 16, 29—2 Kön. 10, 36; c. erneute feindliche Stellung der Reiche gegeneinander von Jehu bis zum Untergang des Reiches Israel, 2 Kön. 11—17; 3. die Geschichte des Reiches Juda von Hiskias bis zum Untergang durch das babylonische Exil, 727—587, 2 Kön. 18—25. Der Zweck der Bücher ist, die Geschichte des Bundesvolkes weiterzuführen, eine Chronik der Könige und ihrer Taten zu geben und dabei die Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes hervorzuheben, der die Sünden der beiden Reiche und ihrer Könige straft, die Abgefallenen durch seine Propheten beständig zur Umkehr rufen läßt und seine dem David und seinem Hause gegebene leibliche Verheißung des beständigen Königtums erfüllt als Bürgschaft der geistlichen Verheißung der Zukunft. Vgl. 1 Kön. 2, 4. 24; 3, 6; 6, 12; 8, 25. 26; 9, 5; 11, 12. 13. 34. 36. 39; 15, 4; 2 Kön. 8, 19; 19, 34; 20, 6; 25, 27—30.

Auch die Bücher der Könige werden von der neueren Kritik bezeichnet als eine Kompilation aus verschiedenen Schriften, die sich teilweise widersprächen und zu keiner Einheit zusammengearbeitet seien (Strack, König, Cornill u. a.). Allerdings verweist der Verfasser deutlich und regelmäßig auf Schriften, die er jedenfalls herangezogen hat, ohne daß damit die Inspiration des Buches hinfällig würde: 1 Kön. 11, 41; 14, 29 und noch 13mal; 14, 19 und noch 16mal; beachte auch die Erwähnung der מְזִכִּירִים, 1 Kön. 4, 3; 2 Kön. 18, 18. 37 etc. Doch läßt sich über Art, Inhalt, Umfang und Benutzung dieser Schriften nichts Gewisses festsetzen, hingegen aus den Büchern der Könige selbst deutlich erkennen, daß sie ein einheitliches Werk sind, von einem Verfasser nach einem bestimmten eigentümlichen Plan gearbeitet. Dafür spricht die durchgängige Gleichmäßigkeit der Sprache und Darstellungsweise, nach welcher der Verfasser die eben erwähnten Chroniken erwähnt, 1 Kön. 15, 7. 23 etc.; 15, 31; 16, 5 etc., wichtige Ereignisse chronologisch fixiert, 1 Kön. 2, 11; 6, 1; 7, 1; 8, 2; 9, 10 etc., an die Handlungen der Könige das Gesetz als Norm anlegt, 1 Kön. 2, 3; 3, 14; 6, 12; 9, 4 etc., und Anfang, Charakter und Schluß ihrer Regierung in derselben Weise beschreibt, 1 Kön. 11, 41—43; 14, 19. 20. 29—31; 15, 3. 7. 8. 11. 23—26. 31—34 etc. Die von der Kritik behaupteten Widersprüche, Unstimmigkeiten und Wiederholungen in den Büchern, die verschiedene Verfasser und Bearbeiter anzeigen sollen, sind nicht als

solche zu erweisen, und die an einer Anzahl Stellen vorliegenden Schwierigkeiten lassen sich lösen. Vgl. z. B. 1 Kön. 9, 22 mit 11, 28 (aber Lastarbeit, סֵבֶל, 11, 28, ist nicht Sklaverei, עֲבֹד, 9, 22); 1 Kön. 9, 27. 28 (Ophir in Afrika oder Indien) mit 10, 22 (Tarsessus in Spanien) (aber Tarschisch-Schiff kann auch einfach ein zu weiten Seereisen bestimmtes Schiff bezeichnen, Jona 1, 3; 4, 2, und Salomo und Hiram können auch zwei Schiffe gehabt haben); 2 Kön. 8, 28. 29 mit 9, 14—16 (aber diese Wiederholung zeigt nicht die Verschiedenheit der Verfasser oder die Vergeßlichkeit des Verarbeiters, sondern verdeutlicht die Sache und wiederholt, um etwas Neues anzuknüpfen, nach der Weise semitischer Geschichtschreiber). Auch haben die Bücher nicht etwa mit den Samuelisbüchern zu irgendeiner Zeit ein Werk gebildet, weder ganz noch teilweise, sondern sie erweisen sich durch Anlage, Zweck, Geschichtsbehandlung und Sprache als ein selbständiges, von den früheren Geschichtsbüchern verschiedenes Werk. Überhaupt ist die zuerst von Spinoza ausgesprochene und dann von neueren Kritikern (Cornill u. a.) ausgebildete Ansicht, daß die historischen Bücher des Alten Testaments ein großes, zusammenhängendes Geschichtswerk bilden, das die Geschichte Israels von der Erschaffung der Welt bis zur Zerstörung Jerusalems erzähle, und das aus der durch redaktionelle Arbeit vollzogenen Vereinigung von J und E entstanden sei, durchaus unbegründet und unbeweisbar.

Als Abfassungszeit der Bücher ergibt sich die zweite Hälfte des babylonischen Exils (561), 2 Kön. 25, 27—30. Deshalb wird auch angenommen, daß der Verfasser in Babylonien lebte und schrieb. Doch wird auch von manchen bibelgläubigen Auslegern die Vermutung ausgesprochen, daß die genannten Verse und noch andere Teile von 2 Kön. 25 späterer Zusatz eines heiligen Schreibers seien, und eine vorexilische Abfassung der Bücher in Jerusalem behauptet. Damit würde die öfters vorkommende Phrase „bis auf diesen Tag" stimmen, 1 Kön. 8, 8; 9, 21; 12, 19; 2 Kön. 8, 22, die bei der exilischen Abfassung so erklärt werden müßte, daß der Verfasser sie aus seinen vor dem Exil abgefaßten Quellen aufgenommen und nicht ausgeschieden hat, weil er kein Mißverständnis befürchtete. Vgl. „Lehre und Wehre" 47, 359: „Die Chronologie der babylonischen Gefangenschaft." Der Name und die persönlichen Verhältnisse des Verfassers sind sonst unbekannt. Doch geht aus den Büchern selbst hervor, daß es ein mit den heiligen Schriften seines Volkes wohl vertrauter und vom prophetischen Geiste beseelter Judäer war. Der Talmud sowie ältere und neuere Theologen halten Jeremia für

den Verfasser (Verwandtschaft der Sprache, dieselbe düstere Ansicht der Geschichte, die Kontinuität des Hauses David, die Anlehnung an frühere Schriften, die Übereinstimmung von 2 Kön. 24, 18—25, 30 mit Jer. 52), welche Annahme wohl möglich, aber nicht erweislich ist.

Die Königsbücher besitzen hohen Wert als Quelle für die Zeit der Könige, zeichnen sich aus durch geschichtliche Treue, die auch in neuerer Zeit fast allgemein anerkannt wird, lauterste Wahrheitsliebe und echt theokratische Frömmigkeit. Ohne Grund werden die Berichte von dem wunderbaren Wirken und Weissagen der Propheten seitens der rationalistischen Kritik verdächtigt. Die Kanonizität der Bücher wird durch das Neue Testament bestätigt, Matth. 12, 42 (1 Kön. 10); Luk. 4, 25—27 (1 Kön. 17; 2 Kön. 5); Act. 7, 47 (1 Kön. 6); Röm. 11, 2—4 (1 Kön. 19, 10. 14. 18); Jak. 5, 17. 18 (1 Kön. 17, 1; 18, 41—45).

7. Die Bücher der Chronika.

Auch die Bücher der Chronika bildeten ursprünglich in der hebräischen Bibel ihrer ganzen Anlage gemäß ein Buch, vgl. 2 Chron. 1, 1, unter dem Titel דִּבְרֵי הַיָּמִים (Buch) der Zeitereignisse. Die LXX teilten das Buch in zwei Teile und nannten es erstes und zweites *παραλειπομένων*, durch welchen Namen es als eine Ergänzung der älteren kanonischen Geschichtsbücher bezeichnet werden soll. Der Name Chronikon ist von Hieronymus vorgeschlagen worden. Die Bücher zerfallen ihrem Inhalte nach in vier Teile: 1. Geschlechtsregister von der Urzeit bis auf die damalige Gegenwart, mit einzelnen eingestreuten Notizen, 1 Chron. 1—10; 2. die Geschichte Davids, 1 Chron. 11—30; 3. die Geschichte Salomos, 2 Chron. 1—9; 4. die Geschichte der Könige Judas (nicht Israels) von der Trennung der beiden Reiche an bis zum babylonischen Exil, 2 Chron. 10—36. In den letzten drei Teilen finden sich über 40 Parallelen zu Abschnitten in den Samuelis- und Königsbüchern in auffälliger, oft wörtlicher Übereinstimmung, vgl. z. B. 1 Chron. 11, 1—12 mit 1 Sam. 31; nur ist bisweilen die Reihenfolge eine andere, vgl. z. B. 1 Chron. 12, 1—9. 10—47 mit 2 Sam. 5, 1—10; 23, 8—39. Doch zeigt auch eine genaue Vergleichung mit diesen Schriftwerken, daß in den Chronikabüchern viele in den früheren Büchern erzählte Einzelheiten, besonders aus dem Leben Davids und Salomos, übergangen sind, z. B. der Inhalt von 2 Sam. 9, andererseits viele dort fehlende Begebenheiten mitgeteilt sind, z. B. der Inhalt von 1 Chron. 23, namentlich Tatsachen, die sich auf den Kultus be-

ziehen. Und eine genaue sprachliche Vergleichung der Parallelexte läßt erkennen, daß in den Chronikabüchern oft die Schreibweise verändert, der Ausdruck verdeutlicht, der Bericht erweitert worden ist im Interesse der Verständlichkeit in der späten Zeit der Verabfassung (scriptio plena דָּוִיד, 2 Chron. 2, 13 [14]); vgl. 2 Chron. 6, 21 mit 1 Kön. 8, 30; 1 Chron. 14, 10 mit 2 Sam. 6, 7.

Aus dem Inhalt der Bücher und ihren Abweichungen von den Samuelis- und Königsbüchern geht hervor, daß sie einen andern Zweck verfolgen als jene und nicht eine allgemeine, objektive Geschichte des Bundesvolkes bieten wollen, sondern nur einen Abriß der Geschichte Davids und seiner Nachkommen, der Könige Judas, bis zum Exil. Durch Mitteilung ausgewählter Züge aus ihrem Leben, besonders alles dessen, was sie für die Herstellung und Förderung des rechten Gottesdienstes getan haben, will der Verfasser den Eifer der zurückgekehrten Exulanten für Jehovahs Gesetz und Gottesdienst erwecken und läßt in diesem Interesse beständig den Segen der Bundestreue und die Strafe des Abfalls aus der Geschichte erkennen. Aus diesem paränetischen Zweck, der den Bedürfnissen des jüdischen Volkes nach dem Exile entsprach, erklärt sich die öfters wahrnehmbare rhetorische Darstellung, die Auswahl des erzählten Stoffes, die Abweichung in den Parallelberichten und die stetige Betonung der religiösen Seite des Lebens der Könige und des Volkes. Doch darf dies nicht mit modernen Kritikern als subjektive „Übermalung" des geschichtlichen Tatbestandes oder gar als levitisch-priesterliche „Fälschung" hingestellt werden, so daß den Büchern kein geschichtlicher Wert zukomme (Graf, Wellhausen, Cornill).

Aus den Büchern selbst geht hervor, daß der Verfasser Quellen in reichem Maße gekannt und benutzt hat; vgl. 1 Chron. 30, 29; 2 Chron. 9, 29; 16, 11 (25, 26; 28, 26; 32, 32; 27, 7; 35, 27; 36, 8; 20, 34; 33, 18; 24, 27); 26, 22; 12, 15; 13, 22; 20, 34; 32, 32; 33, 19; doch darf deshalb sein Werk nicht mit der modernen Kritik als eine bloße, und zwar sehr schlecht und durchaus parteiisch vollzogene Kompilation hingestellt werden. Vielmehr ergibt sich aus dem Zweck der Bücher, daß der Verfasser nach einem bestimmten Plane schrieb und demgemäß die Quellen verwertete. Doch läßt sich auch hier über Beschaffenheit, Umfang und Benutzung dieser Quellen nichts Näheres festsetzen.

Auf mannigfache Weise hat die negative Kritik (de Wette, Graf, Wellhausen, Cornill u. a.) versucht, den historischen Charakter und die Glaubwürdigkeit der Chronik in Zweifel zu ziehen, besonders auch im Interesse ihrer Pentateuchkritik, und hat dem Verfasser Un-

kenntnis, Ungenauigkeiten, Übertreibungen und Fälschungen, namentlich bei Zahlangaben, absichtliche Änderungen, namentlich aus Vorliebe für den levitischen Kultus, Parteilichkeit, namentlich für eifrige, den rechten Gottesdienst fördernde Könige, Widersprüche usw. vorgeworfen. Doch lassen sich diese Vorwürfe durch richtige Erkenntnis des Zweckes der Bücher wohl widerlegen und die Schwierigkeiten nach den Grundsätzen einer gesunden Hermeneutik lösen. Vgl. z. B. 1 Chron. 11, 6 mit 1 Sam. 31, 6 und 2 Sam. 2, 8 („Haus" bezeichnet hier nicht die Familie, sondern die ganze, in den Krieg gezogene Dienerschaft); 1 Chron. 22, 1 mit 2 Sam. 24, 1; 1 Chron. 22, 25 mit 2 Sam. 24, 24 (מָקוֹם ist ein weiterer Begriff als גֹּרֶן, und die Schwierigkeit liegt mehr in der Angabe der Samuelisbücher); 2 Chron. 14, 8. 9; 17, 13—19; 2 Chron. 7, 5—10 mit 1 Kön. 8, 63—66; der Inhalt von 2 Sam. 11, 2—12, 26 und 1 Kön. 11 fehlt in der Chronik; vgl. 1 Chron. 21, 1; 2 Chron. 9, 29—31; 2 Chron. 32, 27—30. 33 mit 2 Kön. 20, 20. 21 (vgl. aber auch 2 Chron. 32, 31); 2 Chron. 14, 2. 3 mit 1 Kön. 15, 14 (der fromme König drang nicht durch mit seiner Reform, vgl. auch 2 Chron. 15, 17); 2 Chron. 14, 1 mit 1 Kön. 15, 16. 32 (die Angabe der Chronik ist spezieller als die allgemeine der Königsbücher). Luthers öfters von den Kritikern in Anspruch genommenes Urteil steht in den Tischreden, XXII, 1414.

Die Bücher schließen mit der Nachricht vom Ende des Exils unter Cyrus im Jahre 536, 2 Chron. 36, 22. 23, sind also nicht vor dieser Zeit verabfaßt. Vielmehr führt die Angabe des Stammbaums Serubabels bis ins dritte (nicht bis ins siebente oder gar elfte) Geschlecht, 1 Chron. 3, 19—21, auf die noch spätere Zeit Esras. Für diese Zeit der Abfassung spricht auch die Übereinstimmung des Schlusses der Chronik, 2 Chron. 36, 22. 23, mit dem Anfang des Buches Esra, Esra 1, 1—3, die spätere Sprache und Schreibweise der Bücher und die Rechnung nach persischen Münzen (Dariken), 1 Chron. 30, 7, vgl. Esra 8, 27; 2, 69; Neh. 7, 70—73, wodurch andererseits die Datierung im mazedonischen oder gar seleukidischen Zeitalter ausgeschlossen ist (Strack: Anfang der griechischen Zeit; König: ca. 300; Beer 180—130).

Der Verfasser nennt sich selbst nicht, gibt sich aber deutlich als einen mit dem Gesetz und dem ganzen levitischen Kultus seines Volkes wohlvertrauten Mann zu erkennen. Wegen der Gleichheit des Schlusses der Bücher und des Anfangs des Buches Esra haben Rabbiner, Kirchenväter, ältere und neuere Theologen (Eichhorn, Hävernick, Keil, Rupprecht) mit viel Wahrscheinlichkeit geschlossen,

daß Esra die Chronik geschrieben habe, jedoch vor dem nach ihm genannten Buch. Vgl. auch Esra 7, 6. 10—12; Neh. 8. Diese Annahme wird bestätigt durch die beiden Werken gemeinsamen, auch von der neueren Kritik zugestandenen sprachlichen und schriftstellerischen Eigentümlichkeiten. Doch sind die beiden Schriften deshalb nicht für ursprünglich ein Werk zu halten.

Die Kanonizität des Buches wird bestätigt durch die aus der Chronik genommenen Geschlechtsregister Christi, Matth. 1, 1—16; Luk. 3, 23—38. Vgl. auch Act. 7, 47—52; 17, 24 (2 Chron. 2—7; 6, 18; 36, 16); Matth. 23, 35; Luk. 11, 51 (2 Chron. 24, 20. 21).

8. Esra.

Das Buch Esra, עֶזְרָא, Hilfe (ist Jehovah), bildet im Talmud mit dem Buche Nehemia ein Buch und wird auch von den LXX so gerechnet. Hieronymus trennte die Bücher, bezeichnete aber Nehemia als zweites Buch Esra, während die neuere Kritik wieder zumeist die beiden Bücher als eine Einheit betrachtet, gewöhnlich mit Hinzunahme noch der Chronik, und so die drei Bücher als ein großes, zweigliedriges Geschichtswerk behandelt, von einem Verfasser, dem Chroniſten, geschrieben. Das Buch Esra erzählt in zwei deutlich abgegrenzten Teilen die wichtigsten und bedeutsamsten Ereignisse aus der nachexilischen Geschichte des Volkes Gottes. Der erste Teil, 1—6, berichtet die Rückkehr der Exulanten unter Serubabel und Josua im Jahre 536, 1, 1, deren Ansiedlung in Jerusalem und Judäa, den Bau und die Einweihung des Tempels im Jahre 515, 6, 15. Der zweite Teil, 7—10, erzählt die Einwanderung Esras im Jahre 458, 7, 1. 7, und die von ihm in Jerusalem getroffenen reformatorischen Einrichtungen, 9. 10. Der Zweck des Buches ist, diese Tatsachen, deren Zeit genau nach der Regierungszeit der persischen Könige angegeben wird, zusammenzustellen und dadurch zu zeigen, wie Gott nach Ablauf der siebzigjährigen Gefangenschaft (606—536, vgl. Dan. 1, 1. 2; 2 Kön. 24, 1—5; 2 Chron. 36, 4—8; Jer. 46, 2) sein Volk, aus dem der Messias kommen sollte, aus Babel erlöst und wiederhergestellt hat. (Koresch, 1, 1; 4, 5 = Cyrus; Darjawesch, 4, 5. 24; 5, 5. 6. 7; 6, 1. 12. 13. 14. 15 = Darius Hystaspis; Achaschveroſch, 4, 6 = Xerxes; Artachschasta, 4, 7. 8. 11. 23; 6, 14; 7, 1. 7. 11. 12. 21; 8, 1 = Artaxerxes Longimanus.)

Die Einheit des Buches ist von der neueren Kritik bestritten und das ganze Werk, besonders aber der erste Teil, dem Esra abgesprochen worden, obwohl dieser im zweiten Teile, 7, 12 oder 27—9, 15 von seinem Wirken in der ersten Person redet (Strack,

Cornill u. a.). Man will nur in dem Buch enthaltene, überarbeitete „Memoiren" Esras anerkennen. Wohl enthält das Buch eine Anzahl Dokumente und Verzeichnisse, 4, 11—16. 17—22; 5, 7—17; 6, 2—12; 7, 12—26; 2; 8, 1—14; 10, 18—43; aber diese hat der Verfasser einfach aufgenommen und mit seiner eigenen Erzählung eng verbunden. Ebenso mag es mit dem vielbesprochenen aramäischen Abschnitt, 4, 7—6, 18, stehen, in dem 5, 4 auch die erste Person sich findet. Doch könnte Esra selbst auch dies geschrieben haben, da die aramäische Sprache damals geläufig und gerade die amtliche Sprache war, vgl. besonders 4, 7 und den ebenfalls aramäischen Abschnitt 7, 12—26, und er als Jüngling schon am ersten Exulantenzug teilgenommen haben mag, vgl. Neh. 12, 1. Auch der Wechsel zwischen der dritten und ersten Person spricht nicht gegen die Einheit, vgl. 7, 1—26; 7, 27—9, 15; 10, da ein und derselbe Schriftsteller so abwechseln kann, je nachdem er dem Inhalte der betreffenden Abschnitte gemäß objektiv historisch berichtet oder die subjektive Form der Erzählung wählt. Vielmehr wird die Einheit des Buches bestätigt durch die enge Verbindung der beiden Teile, vgl. 7, 1, ihre Beziehung aufeinander und die Verwandtschaft des Ausdrucks, z. B. 4, 1; 6, 19. 20; 8, 35; 10, 7. 16. Ebenso ist kein Grund vorhanden, das Buch nur für einen Teil eines größeren Geschichtswerkes zu halten, weder wegen seines Anfangs, vgl. 1, 1—3 mit 2 Chron. 36, 22. 23, noch wegen des scheinbar abgebrochenen Schlusses, 10, 44, vgl. aber 8, 17, auch Neh. 8—10.

Da die Einheit des Buches feststeht, so ist nach dem Selbstzeugnis des Buches durch die erste Person des Erzählers, 7, 12 oder 27—9, 15, Esra nicht nur für den Verfasser dieses Abschnitts, sondern des ganzen Werkes zu halten, wie ihn auch die jüdische Tradition als solchen nennt. Er war ein Priester von hochberühmter Abkunft, 7, 1—5 und ein wohlbewanderter Schriftgelehrter, 7, 6. 10—12. 21, weshalb auch diese ehrenden Ausdrücke nicht gegen seine Verfasserschaft angeführt werden können. Geschrieben hat er sein Buch wohl bald nach 458 und jedenfalls in Jerusalem. Die Glaubwürdigkeit desselben ist im ganzen unbezweifelt und die kanonische Geltung von der jüdischen Kirche der christlichen sicher überliefert, 2 Tim. 3, 16.

Die LXX haben auch ein apokryphisches Buch Esra, dessen Inhalt hauptsächlich aus 2 Chron. 35. 36, Esra 1—10 und Nehemia 8 genommen ist. Hieronymus hat es übersetzt und als 3. Buch Esra in die lateinische Bibel aufgenommen und außerdem noch eine erst aus später Zeit stammende Esraapokalypse als 4. Buch Esra hinzugefügt. Vgl. unten den ersten Anhang über die Apokryphen.

9. Nehemia.

Das Buch Nehemia, „Getröstet hat Jehovah", דִּבְרֵי נְחֶמְיָה, Geschichte Nehemias, 1, 1, wird vom Talmud mit dem Buche Esra als ein Werk gezählt, in der Vulgata als zweites Buch Esra bezeichnet. Es berichtet, wie Nehemia, der Sohn Hachaljas, 1, 1; 10, 1, der aus vornehmem jüdischem, vielleicht davidischem Geschlecht stammte, 2, 3. 5; 6, 6. 7, und deshalb zum Mundschenken des Königs Artaxerxes I. (Longimanus) ernannt worden war, 2, 1, von diesem Erlaubnis erhielt, in sein Vaterland zurückzukehren, 2 (Anno 445; 2, 1), wie er nach seiner Ankunft dort die Mauern und Tore Jerusalems wieder aufbaute, 3. 4, und auf mancherlei Weise reformatorisch tätig war, 5; 7, 4; 11, 1 ff.; 8—10; 12, 44—47; 13. Durch Angabe des Namens seines Vaters wird er unterschieden von Serubabels Zeitgenossen Nehemia, Esra 2, 2; Neh. 7, 17, und von seinem eigenen Zeitgenossen Nehemia, dem Sohn Asbuks, Neh. 3, 16. Die gegen Nehemias Charakter erhobenen Vorwürfe des Jähzorns und Hochmuts, der Herrschsucht und Rachsucht, 5, 7; 6, 14; 13, 8. 11. 17. 21. 25. 28, sind abzuweisen, da er mit seinem strengen Handeln nur für Gottes Ehre eiferte und im Verkehr mit Esra rechte Demut und Unterordnung bewies, 8—10; 10, 1.

Das Buch zerfällt deutlich in drei Teile: 1—7 berichtet Nehemia die Veranlassung zu seiner Reise und den Beginn, die unter Hindernissen geschehene Fortsetzung und die Vollendung des Wiederaufbaus der Mauern und Tore der heiligen Stadt; 8—10 erzählt das gemeinschaftliche Wirken Esras und Nehemias in den geistlichen Angelegenheiten des Gottesdienstes und der Bundeserneuerung; 11—13 enthalten verschiedene Listen und Mitteilung der letzten Taten Nehemias bei seiner zweiten Anwesenheit in Jerusalem im Jahre 433, 13, 6. 7. Aus diesem Inhalt ergibt sich als Zweck des Buches, diesen Teil der nachexilischen Geschichte des Bundesvolkes zu erzählen. Es ist der letzte kanonische, zuverlässige Bericht über die alttestamentliche Geschichte.

Die neuere Kritik hat sowohl die Selbständigkeit des ganzen Werkes in Abrede gestellt, vgl. das zu Chronik und Esra Gesagte, als auch insonderheit die Einheit, Authentie und Integrität des Buches in Zweifel gezogen und namentlich den zweiten Teil dem Nehemia abgesprochen. Dagegen läßt sich deutlich erkennen, daß Nehemia den ersten Teil, 1—7, selbst geschrieben hat, da er durchweg von seinem Wirken in der ersten Person redet, 1, 1. 2; 2, 1 etc. bis 7, 5, und wiederholt gewisse, ihm ganz eigentümliche Ausdrücke gebraucht, vgl. 2, 8 mit V. 18; 2, 12 mit 7, 5; 2, 19 mit 4, 1;

4, 4. 5 mit 5, 13; 5, 19 mit 6, 14. Das Verzeichnis der mit Serubabel zurückgekehrten Exulanten, 7, 6—73, das sich auch Esra 2 findet, hat er vorgefunden und seinem Werke einfach einverleibt.[7] Ebenso gibt sich der dritte Teil, 11—13, als von Nehemia verfaßt, da er inhaltlich eng mit dem ersten zusammenhängt, vgl. 11, 1—3 mit 7, 4. 5; 13, 6. 7 mit 5, 14, auch die erste Person anwendet, 12, 31; 13, 6—31, dieselben schriftstellerischen Eigentümlichkeiten Nehemias zeigt, vgl. z. B. 12, 27—43; 13, 6—31, und dessen Wirksamkeit zum Abschluß bringt. Die Mitteilung der in diesem Teile enthaltenen Listen erklärt sich befriedigend aus dem Zusammenhang und entspricht der Weise Nehemias, vgl. 7, 5 ff. Gegen den zweiten Teil, 8—10, hat man besonders das Zurücktreten der Persönlichkeit Nehemias und das Fehlen der ihm eigentümlichen Wendungen geltend gemacht, und auch positive Kritiker (Hävernick) haben Esra für den Verfasser dieses Abschnitts angesehen, weil dieser im Vordergrund stehe und die ganze Darstellung derjenigen der Bücher der Chronik und Esra ähnlich sei. Nehemia habe diesen Abschnitt unverändert aufgenommen. Doch erklären sich diese Unterschiede befriedigend aus dem Inhalt dieses Teiles, der durchaus gottesdienstlichen Charakters ist, und aus der verschiedenen Stellung der beiden Männer, von denen Esra der geistliche Leiter des Volkes, Esra 7, 1—6; 10—12. 21, Nehemia als Statthalter des persischen Königs der weltliche Leiter ist, 5, 14. 15. 18; 12, 26 (פֶּחָה); 8, 9; 10, 1 (תִּרְשָׁתָא). Vgl. zu diesen verschiedenen Bezeichnungen Esra 2, 63; Neh. 7, 65. 70; Hagg. 1, 1; Mal. 1, 8. Steht somit die Authentie und Integrität des Buches fest, so auch dessen Glaubwürdigkeit und kanonische Geltung, 2 Tim. 3, 16.

Die Abfassungszeit kann nicht vor 433 angesetzt werden, 2, 1; 5, 14; 13, 6, und mag noch später liegen, vgl. 12, 11 (Jaddua). 22 (Darius Nothus, Anno 423). Der Abfassungsort ist wahrscheinlich Jerusalem.

10. Esther.

Das Buch Esther, אֶסְתֵּר, erzählt, wie die darin als Hauptperson erwähnte Jüdin Esther (Stern oder junge Frau) oder Hadassa (Myrte, Braut), eine Pflegetochter Mordechais, 2, 7, von dem persischen König Ahasveros = Xerxes, 1, 1 etc., vgl. Esra 4, 6; Dan. 11, 1. 2, an Stelle der Vasthi zur Königin erhoben, auf wunderbare Weise gegen den Mordplan Hamans die Retterin ihres Volkes wurde, und wie die Juden damals einen Sieg über ihre Feinde errangen,

7) Die Differenzen in den Zahlen bei Esra und Nehemia lassen sich wohl erklären.

zu dessen beständiger Erinnerung das Purimfest eingesetzt wurde (פּוּר = Los, 3, 7). Der Zweck des Buches ist, das wunderbare Walten der göttlichen Vorsehung in der Erhaltung der Juden in der Fremde zu preisen, von ihnen aus dieser Zeit Nachricht zu geben und die Entstehung des Purimfestes zu berichten, 9, 17—23. 26—32.

Während die Juden, besonders die späteren Rabbiner, das Buch in übertriebener Weise erhoben (3 Targumim, apokryphische „Stücke in Esther"), ist es von Athanasius und einigen andern christlichen Gelehrten in bezug auf seine Kanonizität bezweifelt und zu den Apokryphen gezählt worden, jedoch ohne Berechtigung. Luthers oft zitierte Aussprüche gegen das Buch erklären sich daraus, daß die apokryphischen Stücke in den LXX und in der Vulgata mit dem kanonischen Buch verbunden waren und in den LXX sogar den Anfang desselben bildeten, beziehen sich also jedenfalls auf diese Zusätze. Vgl. Luther XVIII, 1763, aber dazu auch 1612 f.; XXII, 1413; XIV, 84. Vgl. auch II, 1773; IX, 1216; XI, 1196 f.[8]) Vor allem haben neuere Kritiker in sehr abfälliger Weise sich gegen die kanonische Geltung des Buches ausgesprochen (Cornill, Meinhold u. a.). Aber da es in der altjüdischen Kirche sicher zum hebräischen Bibelkanon gehört hat (Josephus, babylonischer Talmud), so ist an der Kanonizität nicht zu zweifeln, Röm. 3, 2; 2 Tim. 3, 16; vgl. auch Apok. 11, 10 mit Esther 9, 18. 22.

Auch die Zweifel, die gegen Inhalt und Glaubwürdigkeit des Buches erhoben, und die ethischen Bedenken, die dagegen geltend gemacht worden sind, haben keinen stichhaltigen Grund, entspringen der Unkenntnis und wurzeln in Mißdeutungen (Fehlen des Namens Gottes, was ohne Zweifel absichtlich ist, Ps. 137, 4; vgl. die 187-malige Nennung des Ahasveros und die geflissentliche Hervorkehrung des Namens Gottes in den apokryphischen Stücken; beachte besonders auch 4, 1—3. 14. 15—17 und den ganzen Anlaß zu dem Konflikt zwischen den Juden und Heiden. — Unwahrscheinliche Angaben, 9, 16; 5, 14; 8, 17. — Rache der Juden, vgl. aber 8, 11, wonach nur die Notwehr gestattet war. — Keine Bezugnahme auf oder Sehnsucht nach Kanaan, vgl. aber auch 2, 6). Bei dem ganzen Buche ist wohl

8) Das griechische Estherbuch in den LXX beginnt die Erzählung mit dem Traum des Mordechai, Stücke in Esther 7, bringt hinter Esther 3, 13 den ersten Brief des Artaxerxes (so beständig für Ahasveros), Stücke in Esther 1, hinter Esther 4, 17 ein Gebet des Mordechai und der Esther, Stücke in Esther 2. 3, bietet Esther 5, 1. 2 in bedeutend erweiterter Gestalt, Stücke in Esther 4, bringt hinter Esther 8, 13 den zweiten Brief des Artaxerxes, Stücke in Esther 6, hinter Esther 10, 3 einen Rückblick Mordechais auf seinen Traum, Stücke in Esther 8, und ganz am Schluß die dunkle Nachricht, Stücke in Esther 5.

zu beachten, daß das darin Berichtete in Persien und unter Xerxes geschehen ist, und daß der Verfasser nur erzählt, nicht beurteilt; vgl. auch Gen. 34, 25—31 und andere Erzählungen der Genesis. Beweis für die Geschichtlichkeit und Glaubwürdigkeit des Buches ist besonders auch das Purimfest, vgl. 2 Makk. 15, 37, die Schilderung des Xerxes, seines Charakters, seiner Handlungen und seines Reiches, verglichen mit Angaben bei Herodot, Esther 1—3; 6—8; 1, 3, vgl. mit 2, 16; 10, 1 (Feldzug gegen Griechenland), Bezugnahme auf charakteristische orientalische, besonders persische Verhältnisse und genaue Bekanntschaft mit dem Reiche und seiner Hauptstadt, 1, 1—3. 4—8. 13; 2, 8—17; 3, 1. 2. 12. 13; 8, 9. 14; 2, 23; 6, 1; 10, 2, Nennung persischer Namen, 1, 14; 9, 7—10. Die Einheit des Buches ist auch von neueren Kritikern anerkannt.

Der Verfasser des Buches läßt sich nicht bestimmen. Manche Ausleger denken an Mordechai, 9, 20. 32, gegen den zwar nicht 2, 6 spricht, wohl aber 9, 19. 23—27. Aus dem Buche selbst und seinen genauen Angaben, 2, 3. 15. 21; 3, 1. 10; 4, 5; 5, 10 etc., geht hervor, daß es wohl nicht lange nach den darin erzählten Ereignissen (Xerxes 485—486), und zwar in Persien, geschrieben ist, nicht, wie moderne Kritiker behaupten, erst im vierten oder dritten oder gar zweiten Jahrhundert vor Christo (Kuenen, Cornill, Hölscher).

B. Die poetischen Bücher.

1. Vorbemerkung.

Die biblische Poesie, die eine Frucht der israelitischen Religion ist und darum besonders auch in religiös hervorstechenden Zeiten von dazu begabten heiligen Männern zu Gottes Ehre und zur Erbauung der Gemeinde gepflegt wurde, zerfällt ihrem Charakter nach in zwei Arten, die lyrische Poesie, die die religiösen Gefühle und Empfindungen ausspricht, und die didaktische Poesie, die die Erkenntnis und Unterweisung zum Endzweck hat. Zur lyrischen Poesie, die mit dem Namen „Lied", שִׁיר, bezeichnet wird, gehören von selbständigen Büchern die Psalmen, das Hohelied und die Klagelieder, zur didaktischen Poesie, die den Namen „Spruch", Spruchdichtung, Spruchweisheit, מָשָׁל, führt, gehören Hiob, die Sprüche und der Prediger. Doch sind bisweilen beide Arten teilweise verbunden (Hiob).

Die Grundform und das eigentlich Charakteristische der biblischen Poesie ist das rhythmische Ausdrücken des Gedankens, das sich nicht in einem Zuge, sondern in zwei oder mehreren Absätzen vollzieht, der sogenannte parallelismus membrorum, nicht der metrische Rhythmus in Silbenmessung noch der Reim. Reime finden sich

zwar öfters, Ps. 6, 2; 8, 5; Prov. 22, 10; Hiob 10, 8—11, sind aber nirgends beabsichtigt und durchgeführt, obwohl dies im Hebräischen sehr leicht gewesen wäre. Dasselbe gilt von der Alliteration und andern Arten der Lautmalerei, Jes. 14, 22; Ps. 2, 3. 5; Joel 1, 10. Und wenn auch vielfach, besonders in neuerer Zeit, und zwar nicht nur bei den poetischen, sondern sogar auch bei den prophetischen Schriften, bestimmte Metra angenommen werden (Bickell, Sievers, Duhm, Rothstein), so ist doch der Nachweis derselben noch nicht geführt, die metrischen Ansätze der verschiedenen Kritiker stimmen nur selten überein, und meistens muß der überlieferte Text in gewalttätigster Weise verändert werden, um angenommene Metra zu gewinnen, so daß viele Kritiker zur Besonnenheit mahnen (Kautzsch, Ettli, Orelli, König, Gunkel, Driver). Hingegen läßt sich klar erkennen, daß die biblische Poesie sich aufbaut nach dem Gesetze des Ebenmaßes der Gedankenreihen und Redeglieder. Der poetische Vers zerfällt in mehrere einander entsprechende (parallele) Glieder, die einander so gegenübertreten, daß in dem einen die Rede sich hebt, in dem andern sich senkt. Dabei unterscheidet man in formeller Hinsicht vollkommenen und unvollkommenen Rhythmus, je nachdem die Glieder gleiche oder ungleiche Wortzahl haben. Die Länge oder Kürze der Glieder richtet sich nach dem Inhalt und Charakter des Gedichts und seiner Teile, geht aber nur selten auf drei bis vier Silben herab und ebenso selten auf zwölf bis fünfzehn Silben hinauf, in welchem Falle eine Zäsur eintritt. (Kurze, ebenmäßige Glieder besonders in Hiob und in einzelnen Teilen der Proverbien, lange, ungleiche Glieder in einzelnen Psalmen, z. B. Ps. 128, und namentlich in den Klageliedern, der elegische, sogenannte Qinarhythmus.) In logischer Hinsicht unterscheidet man synonymen, antithetischen und synthetischen Parallelismus (Gleichheit oder Ähnlichkeit des Gedankens, Ps. 2, 3; 8, 5, gegensätzliche Gedanken, Ps. 1, 6; Prov. 10, 1, Verschiedenheit, aber zugleich gewisse Verwandtschaft oder Weiterentwicklung des Gedankens, Prov. 10, 18; Ps. 19, 8). Auch gibt es sogenannte eingedankige Verse, Ps. 2, 6; Prov. 15, 3. Jeder Vers fordert mindestens zwei Glieder, und der Zweizeiler (Distichon) ist die einfachste und häufigste Form des Versbaus. Sehr selten sind Einzeiler (Monosticha), fast nur am Anfang, Ps. 18, 2; 130, 1, oder am Schluß eines Gedichtes, Ex. 15, 18, in der Mitte nur am Ende einer Strophe, Ps. 29, 7; häufig hingegen Dreizeiler (Tristicha), Ps. 6, 7; 7, 7, ebenso Vierzeiler (Tetrasticha), Ps. 5, 10; 18, 5. 6, bei denen häufig das erste Glied dem dritten, das zweite dem vierten entspricht. Selten sind Fünfzeiler, Ps. 40, 13, Sechszeiler, Hab. 3, 17, und Siebenzeiler, Ps. 7,

4—6. In besonders kunstvoll ausgebildeten poetischen Stücken treten auch die Verse in ein ähnliches Verhältnis des Parallelismus wie im Verse die einzelnen Glieder, wodurch der rhythmische Liederbau oder die Strophenbildung entsteht, die gleichfalls entweder synonymer oder antithetischer oder synthetischer Art ist. Diese strophische Anlage, die sich in vielen Psalmen, im Buche Hiob und auch in prophetischen Schriften findet, ist öfters auch äußerlich erkennbar an sogenannten Kehrversen (Refrains), Ps. 42, 6. 12 und 43, 5; 46, 8. 12; 80, 4. 8. 20; 107, 6. 8: 13. 15: 19. 21: 28, 31; Jes. 9, 12. 17. 21 und 10, 4, sonst an Sinnabsätzen, Ps. 2, 1—3. 4—6. 7—9. 10—12, und hat gleiche oder ungleiche Vers- und Gliederzahl. Eine noch künstlichere Bildung sind die alphabetischen Lieder, in denen die aufeinanderfolgenden Verse mit den Buchstaben des Alphabets der Reihe nach beginnen, wodurch diesen in der Regel lehrhaften Stücken der Charakter der Vollständigkeit aufgedrückt werden soll. Manchmal ist jedoch die genaue Reihenfolge durchbrochen. Vgl. Ps. 25; 34; 145; Prov. 31, 10—31; Ps. 37 (zweiter Vers); 111; 112 (Halbvers); Klagl. 1—4 (3 drei Verse); Ps. 119 (acht Verse).

Außer den genannten poetischen Büchern, die größtenteils aus der Blütezeit der hebräischen Poesie unter David und Salomo stammen, enthält das Alte Testament noch eine Anzahl poetischer Einzelstücke, unter denen besonders hervorragen aus der früheren Zeit: Jakobs letzte Worte, Gen. 49, 1—27; das Lied am Schilfmeer, Ex. 15, 1—18; die Sprüche Bileams, Num. 23. 24; Mosis Lied und Segen, Deut. 32, 1—43; 33; das Lied Deboras und Baraks, Richt. 5; der Lobgesang der Hanna, 1 Sam. 2, 1—10, und Davids letzte Worte, 2 Sam. 23, 1—7; aus der späteren Zeit: das Lied von Jehovahs Weinberg und das Lied der erlösten Gemeinde, Jes. 5, 1—7; 12; der Psalm Hiskias, Jes. 38, 9—20; das Gebet Jonas, Jona 2; der Hymnus Habakuks, Hab. 3, und die Wehklagen Hesekiels, besonders 19 und 32.

2. Hiob.

Das Buch Hiob trägt seinen Namen von dem frommen Dulder Hiob, אִיּוֹב[9]) *Ἰώβ*, Job, dessen Leiden mit ihrer Ursache und ihrem Ausgang darin erzählt werden. Der Zweck des Buches ist die Beantwortung der Frage, weshalb der Gerechte leiden, oft und viel und anhaltend leiden muß, während es dem Gottlosen gut geht. Aus

9) Die Bedeutung des Namens ist noch umstritten: Der Angefeindete (Keil), der Feindselige (Mühlau-Volck), der Angreifer (König), der zu Gott Gewandte (Ewald).

dem ganzen Inhalt des Buches, dem Prolog, den das Problem behandelnden poetischen Reden und dem Epilog, ergibt sich, daß Hiob ein Gerechter ist, ein Exempel des Glaubens und der Geduld, und sein Leiden nicht ein Strafleiden, sondern ein Erziehungsleiden zu seiner Prüfung, Läuterung und Bewährung, das schließlich zur Verherrlichung Gottes dient. Vgl. auch Hesek. 14, 14. 20; Jak. 5, 11; Ps. 73; 1 Petr. 3, 14; Joh. 9, 2. 3; Hebr. 12, 1—13. Luther XIV, 18. Alle andern Zweckbestimmungen des viel und mit sehr verschiedenen Ergebnissen verhandelten Buches, als ob das Buch die Strafgerechtigkeit Gottes lehre, die mosaische Vergeltungslehre bekämpfe, die Lehre von der Rechtfertigung darlege, das Leiden des Volkes im Exil darstelle, ein „Hoheslied des Pessimismus" (Friedr. Delitzsch) sei usw., sind abzuweisen.

Das Buch zerfällt in drei Teile: Der Prolog, 1—3, berichtet Hiobs Frömmigkeit und Glück, sein Unglück und sein Verhalten dabei (1—2 in Prosa, 3 in Poesie); dann folgen als Hauptteil die poetischen Reden, 4, 1—42, 6, und schließlich der wieder in Prosa verfaßte Epilog, 42, 7—17, der die Wiederherstellung des Lebensglückes Hiobs erzählt und den Abschluß der Geschichte enthält. Die poetischen Reden zerfallen ebenfalls in drei Teile: 4—31 enthalten den Dialog zwischen Hiob und seinen drei Freunden, Eliphas von Theman, Bildad von Suah und Zophar von Naema, über die Ursache der Leiden Hiobs in dreimaligem Redewechsel: 4—14; 15—21; 22—28, so daß Hiob sich gegen jeden derselben, die die Ursache seines großen Unglücks in seiner schweren, besonderen Verschuldung erblicken, dreimal verteidigt, 6. 7. 9. 10. 12—14; 16. 17. 19. 21; 23. 24. 26—28. Dabei hält er im Bewußtsein seiner Unschuld, obwohl nicht ohne Verfehlungen mit dem Munde, im Glauben an seinem Gott und Heiland und an der Weisheit der göttlichen Regierung fest und trägt den Sieg davon (vgl. die Glaubenshöhe des Wortes 19, 25—27), wenn er auch Gottes Gerechtigkeit und wunderbare Führung und die Wandlung von Glück in Unglück nicht verstehen kann, 29—31. Zu beachten ist bei diesem Teil der Reden, daß die Beweisführung der Freunde Hiobs immer schwächer wird, ihre Reden immer kürzer, so daß im letzten Wechselgespräch der dritte Freund überhaupt nicht redet, alle drei dann verstummen, Hiob in einem Monolog mit seiner Verteidigung fortfährt, 27. 28, und mit einer beweglichen Klage schließt, 29—31; vgl. die Unterschrift, 31, 40. Hierauf folgen als zweiter Teil der poetischen Reden des Buches die Reden Elihus, 32—37, der die drei Freunde Hiobs, aber auch diesen selbst zurechtweist und Gottes Gerechtigkeit und Regierung rechtfertigt, der den Frevler strafe, aber den Frommen, nachdem er

die Prüfung und Läuterung bestanden und die dazu ihm auferlegten Leiden erduldet habe, erlöse. Den dritten Teil der Reden bilden die Reden Jehovahs, 38, 1—42, 6, der im Wetter erscheint und die ganze Frage endgültig entscheidet und das Rätsel des Leidens löst. Durch majestätischen Hinweis auf die Wunder der gesamten belebten und unbelebten Schöpfung in Frageform und seine Fürsorge für sie bringt er Hiob zu der Erkenntnis, 42, 1—6, daß er nicht einmal die Gedanken Gottes in der Natur, viel weniger im Menschenleben verstehe und darum mit Unrecht die Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung bestritten habe.

Den Hauptteil des Buches, die poetischen Reden, hat der Dichter so kunstvoll und gewaltig gestaltet, daß das Werk nach Anlage wie Ausführung, im ganzen wie im einzelnen, im Inhalt wie in der Sprache je und je als das Meisterwerk der hebräischen Poesie angesehen worden ist, und zwar ist es eine Spruchdichtung, nicht ein Epos oder ein Drama (Franz Delitzsch und andere); vgl. auch Luther XIV, 19; XXI, 595. Doch folgt daraus nicht, daß der Inhalt des Buches eine rein dichterische Erfindung ist. Gegen fast sämtliche neueren Kritiker und Ausleger, die das Buch mehr oder weniger für eine Fiktion oder für eine Bearbeitung einer alten Sage oder eines geschichtlichen Stoffes ansehen, wobei sich Wahrheit und Dichtung nicht mehr scheiden lasse, ist das im Buche Erzählte als wahre Geschichte, aber in poetischer Form, zu halten. Dies fordert der Prolog und der Epilog, die den Schlüssel zum Verständnis darbieten, und die Erwähnung Hiobs bei Hesek. 14, 14. 20; vgl. auch Jak. 5, 11; Tob. 2, 12. 14. Zu der vielfach falsch verstandenen Äußerung Luthers in den Tischreden (XXII, 810. 1414 f.) ist noch zu vergleichen XIV, 18 f.; IV, 427. Vgl. auch Ps. 105. 106.

Wie Hiob als geschichtliche Person festzuhalten ist, so läßt sich auch sein Leben als wahrscheinlich in das Zeitalter der Patriarchen fallend bestimmen, zu deren weiterer Verwandtschaft er gehört haben mag. Dafür sprechen die in dem Buche erwähnten Namen Uz, Bus, Suah, vgl. 1, 1; 32, 2; 8, 1 mit Gen. 22, 21; 25, 2, der Wohnort Hiobs, 1, 1. 15. 17, sein Lebensalter, 42, 16, sein Opferdienst, vgl. 1, 5; 42, 8 mit Gen. 22, 13; 31, 54; 46, 1, seine Messiashoffnung, vgl. 19, 25; 33, 23. 24 mit Gen. 48, 16 (גֹּאֵל). Vgl. auch Luther II, 1015 f.; I, 1601.

Verfasser und Abfassungszeit des Buches lassen sich nicht mit Sicherheit festsetzen. Manche Rabbiner, Kirchenväter und spätere Ausleger hielten das Buch für das älteste im Kanon und legten es in die vormosaische Periode, andere (Origenes, Hieronymus, Seb. Schmidt, Carpzov, in neuerer Zeit Ebrard und Stosch) in die mo-

saische Zeit und hielten zum Teil Hiob selbst oder Moses für den Verfasser. Dagegen weist die Beschaffenheit des Buches selbst, sowohl das darin behandelte Problem als auch die vollendete poetische Form, in die Blütezeit der hebräischen Poesie im davidischen, besonders salomonischen Zeitalter (Luther, Hävernick, Hengstenberg, Keil, Delitzsch, Zöckler, Klostermann), und mit viel Grund halten Luther und andere direkt Salomo für den Verfasser (Höhepunkt der Spruchdichtung, reiche Kenntnisse und große Weisheit des Verfassers, vgl. 1 Kön. 4, 29—34, vielfache sprachliche und sachliche Berührung mit den Proverbien, Schilderung der Weisheit, vgl. Hiob 28 mit Prov. 1—9, Erwähnung von Gegenständen, die besonders unter Salomos Regierung bekannt wurden, vgl. Hiob 28, 16; 22, 24 mit 1 Kön. 9, 27. 28; 10, 11. 22 [Ophirgold]; Hiob 28, 18 mit Prov. 3, 15; 8, 11; 20, 15; 31, 10 [Perlen oder Korallen]). Vgl. Luther XXII, 1415. Andere neuere Kritiker verlegen die Entstehung in die Zeit der Propheten (Strack), des Jesaja (Reuß, Nöldeke), des Jeremia (Öttli, König). Franz Delitzsch neigt sich zu der Annahme, daß Heman der Dichter sei, vgl. Ps. 88 und 1 Kön. 4, 31; Keil und andere bezeichnen ihn nur als einen in Juda heimischen Theokraten der salomonischen Zeit. Hingegen ist die von vielen Kritikern angenommene Datierung in nachexilischer Zeit (Kuenen: „um 400“, Steuernagel: ca. 300, Cornill: „in den spätesten Zeiten der hebräischen Literatur“, ca. 250) als unbegründet abzuweisen, da schon bei vorexilischen Propheten, namentlich bei Jeremia, sich Beziehungen auf Hiob finden, vgl. z. B. Jer. 20, 14—18 mit Hiob 3, 3—10; beachte auch Hesek. 14, 14. 20, die Aramaismen des Buches sich aus dem Weltverkehr zu Salomos Zeit, die Arabismen nur aus dieser Zeit erklären, vgl. 1 Kön. 10, 1—10, und in der nachexilischen Zeit solche formvollendete Poesie nicht nachweislich und durchaus unwahrscheinlich ist.

Das ganze Buch ist, wie die Inhaltsangabe zeigt, ein kunstvoll aufgebautes, wohlgegliedertes, abgerundetes und vollendetes Ganzes und beweist schon dadurch seine Integrität. Gleichwohl haben neuere Kritiker nicht nur den zum Verständnis des Buches durchaus nötigen Prolog, 1. 2, und den Epilog, sondern auch einzelne Reden und Redeteile, wie 27; 28; 40, 10—41, 25, bezweifelt, ganz besonders aber die Reden Elihus, 32—37, für unecht und von einem Späteren verfaßt und eingeschoben erklärt (Franz Delitzsch, Volck, Riehm, Strack, König, Steuernagel). Aber die gegen die Elihureden vorgebrachten Gründe (Nichterwähnung Elihus im Prolog, 2, 11, kein Urteil über seine Reden im Epilog, 42, 7, sprachliche Eigentümlichkeiten, besonders das Nichtpassen der Reden in den Aufbau des

Werkes und Vorwegnahme der Entscheidung Jehovahs) sind nicht durchschlagend oder entspringen einer verkehrten Auffassung dieser Reden, so daß ihre Echtheit nicht nur von Hävernick, Hengstenberg, Keil, Zöckler, sondern auch von Cornill und Budde verteidigt wird.

Die Kanonizität des Buches, die öfters auch mit der falschen Problemstellung desselben angegriffen worden ist, wird durch das einstimmige Zeugnis der alt- und neutestamentlichen Kirche bezeugt und durch Röm. 11, 35 (Hiob 41, 2), 1 Kor. 3, 19 (Hiob 5, 13), Jak. 5, 11 bestätigt.

3. Die Psalmen.

Mit dem Namen der Psalmen wird die Sammlung von 150 heiligen Liedern bezeichnet, die von verschiedenen heiligen Männern Gottes zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Veranlassungen gedichtet worden sind und die das öffentliche Gesangbuch der israelitischen Gemeinde bildeten, תְּהִלִּים (סֵפֶר), *βίβλος ψαλμῶν*, Luk. 20, 42; *ψαλμοί*, Luk. 24, 44; *ψαλτήριον*, liber psalmorum, psalterium. Die LXX und Vulgata haben die Psalmen 9 und 10, ebenso 114 und 115 zusammengezogen, dagegen 116, 10—19 und 147, 12—20 als selbständige Lieder gezählt, so daß die Gesamtzahl 150 bleibt. Doch hat die LXX am Ende noch einen 151., pseudepigraphischen Psalm. Der Name תְּהִלִּים bezeichnete ursprünglich nur einzelne Psalmen, Loblieder, Ps. 145, 1, wurde dann aber auf die ganze, auch lehrhafte, klagende und prophetische Stücke enthaltende Sammlung ausgedehnt. Andere Bezeichnungen einzelner Psalmen sind: תְּפִלָּה, Gebet, Bittlied, Ps. 17. 86. 90. 102. 142, vgl. auch Ps. 72, 20; מַשְׂכִּיל, Unterweisung, Lehrgedicht, Ps. 32. 42. 44. 45. 52—55. 74. 78. 88. 89. 142, vgl. auch Ps. 47, 8; מִכְתָּם, Lied tieferen Sinnes oder Epigramm oder „gülden Kleinod", Ps. 16. 56—60; שִׁגָּיוֹן, begeistertes Gedicht, Ps. 7, vgl. Hab. 3, 1; מִזְמוֹר, Lobgesang oder wahrscheinlicher ein mit musikalischer Begleitung vorzutragendes Gedicht, Ps. 3 und noch 56mal; שִׁיר, Lied, außer Ps. 46 entweder neben מִזְמוֹר, Ps. 48. 65—68. 75. 76. 83. 87. 88. 92. 108 oder mit andern Näherbestimmungen, Ps. 30. 45. 46. 92. 120—134: שִׁיר הַמַּעֲלוֹת, Wallfahrtslied oder wahrscheinlicher Stufenlied.

Die ganze Sammlung ist, jedenfalls nach dem Vorbild der Thorah, in fünf Bücher geteilt, die durch Schlußdoxologien voneinander geschieden sind: Ps. 1—41. 42—72. 73—89. 90—106. 107—150; vgl. auch Ps. 106, 48 mit 1 Chron. 17, 36. Ihrem Inhalte nach sind die Psalmen von verschiedenen Auslegern sehr verschieden eingeteilt worden. Doch ist eine strenge Klassifikation nicht durchführbar, und nur im allgemeinen lassen sich vier Klassen unterscheiden:

Lob- und Dankpsalmen, Ps. 18. 29. 95—100. 118. 136. 144—150 u. a.; Buß- und Betpsalmen, Ps. 3—6. 38. 51. 88. 102. 130. 143 u. a.; messianische Psalmen, Ps. 2. 8. 16. 22. 40. 45. 69. 72. 89. 110; Lehrpsalmen, Ps. 1. 14. 15. 32. 119. 139 u. a. Der allgemeine Zweck der Psalmen ist, daß dem HErrn und seinem Gesalbten durch Bitte, Gebet, Lob und Danksagung Ehre gegeben werde, allen Christen zum Vorbild. Vgl. Luthers schöne Vorrede, XIV, 20. Im Unterschied von dem Gesetz und den Propheten, die den objektiven Gehalt der alttestamentlichen Religion darbieten und zeigen, wie das Volk sein sollte, gewähren die Psalmen einen Einblick in das religiöse Leben der Frommen und zeigen, wie jenes Objektive von ihnen subjektiv angeeignet worden ist. Sie umfassen dabei das ganze Gebiet der Offenbarung des Alten Testaments nach ihrem dogmatischen, ethischen und historisch-theokratischen Inhalt. Auch die in neuerer Zeit hart angegriffenen sogenannten Rachepsalmen bilden keine Ausnahme, Ps. 137, 7—9. 139, 19—22. 35. 109 etc. Im einzelnen hat jeder Psalm seinen besonderen Zweck. Von besonderer Wichtigkeit sind die messianischen Psalmen, die gegen viele neuere Exegeten als direkte Weissagungen festzuhalten sind, vgl. Luk. 24, 44. Matth. 22, 42—45.

Die einzelnen Psalmen sind, 34 ausgenommen (Ps. 1. 2. 10. 33. 43. 71. 91. 93—97. 99. 104—107. 111—119. 135—137. 146—150) mit Überschriften versehen, die entweder den Verfasser angeben, Ps. 3, im ganzen 100mal und stets mit ל autoris, vgl. Hab. 3, 1. Hohel. 1, 1, oder die zeitgeschichtliche Veranlassung, Ps. 3. 7. 18. 34. 51. 52. 54. 56. 57. 59. 60. 63. 142, oder die Liedgattung, vgl. die obenangeführten Beispiele, oder die besondere Bestimmung, Ps. 30. 92. 120—134 (38. 70: „zur Erinnerung" oder „zur Darbringung des Rauchopfers", Lev. 2, 2; Jes. 66, 3), oder liturgische und musikalische Anweisungen, die freilich öfters nicht mehr sicher bestimmt werden können: לַמְנַצֵּחַ, Ps. 4, im ganzen 55mal, „dem Musikvorsteher", vgl. die Unterschrift Hab. 3, 19; עַל־הַגִּתִּית, Ps. 8. 81. 84, auf der Githith (Instrument) oder nach der Weise von Gath; בִּנְגִינוֹת, Ps. 4. 6. 54. 55. (61). 67. 76, mit Saitenspielbegleitung; עַל־הַשְּׁמִינִית, Ps. 6. 12, vgl. auch 1 Chron. 16, 21, nach der Oktave, in der tieferen Oktave, im Unterschied von עַל־עַלָמוֹת, Ps. 46, vgl. auch 1 Chron. 16, 20, nach Mädchenweise, mit hoher Stimme, im Sopran; אֶל־הַנְּחִילוֹת, Ps. 5, zu Flöten; עַל־שֹׁשַׁנִּים, Ps. 45. 69, vgl. auch Ps. 60. 80, „nach Lilien", wahrscheinlich ebenso wie die folgenden eine Melodienangabe; אַל־תַּשְׁחֵת, Ps. 57—59. 75 („verdirb nicht"); עַל־אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר, Ps. 22, nach „Hindin des Mor-

genrots"; עַל־מוּת לַבֵּן, Ps. 9, nach „Sterben dem Sohne" oder „Der Tod macht weiß"; עַל־יוֹנַת אֵלֶם רְחֹקִים, Ps. 56, nach „Stumme Taube in der Ferne"; עַל־מַחֲלַת, Ps. 53. 88, nach „Die Krankheit".[10] Oft sind mehrere dieser Angaben in einer Überschrift verbunden. Diese Überschriften sind wahrscheinlich nach jüdischer Sitte von den heiligen Dichtern selbst hinzugefügt, 2 Sam. 23, 1; Jes. 38, 9; Hab. 3, 1; vgl. auch Ps. 18, 1 mit 2 Sam. 22, 1, und werden ohne genügenden Grund von neueren Kritikern für unzuverlässig erklärt. Wären sie, wie diese behaupten, erst später entstanden, so würde man sie bei allen Psalmen und in gleichmäßigerer Form erwarten. Für die Ursprünglichkeit sprechen auch die historischen Angaben; vgl. Ps. 34, 1 mit 1 Sam. 21, 11—15; Ps. 60, 2 mit 2 Sam. 8, 3—6.

Als Hauptverfasser der Psalmen wird in den Überschriften David genannt, von dem 73 Psalmen herrühren: Ps. 3—9. 11—32. 34—41. 51—65. 68—70. 86. 101. 103. 108—110. 122. 124. 131. 133. 138—145. Seine Lieder zeichnen sich aus durch Mannigfaltigkeit der Gegenstände und Weisen, Lebendigkeit und Tiefe der Empfindung und dichterischen Schwung. Außerdem werden als Verfasser genannt: Mose, Ps. 90 (vgl. V. 1 mit Deut. 33, 1; V. 2 mit Deut. 33, 27; V. 10 mit Num. 11, 31; V. 7—12 mit Num. 14, 27—37); Salomo, Ps. 72. 127; Asaph, Levit und Sangmeister Davids, Lehrpsalmendichter und Haupt einer berühmten Sängerfamilie (vgl. 1 Chron. 7, 39 [6, 24]; 16, 17. 19; 17, 5. 37; 2 Chron. 29, 30; Neh. 12, 46), 12 Psalmen: 50. 73—83; die Söhne Korahs, ein berühmtes levitisches Sängergeschlecht (vgl. Ex. 6, 21. 24; Num. 16, 1. 35; 26, 11; 1 Chron. 7, 31—38 [6, 16—23]; 10, 19; 2 Chron. 20, 19), 10 Psalmen: 42. 44—49. 84. 85. 87; Heman und Ethan, berühmt durch ihre Weisheit (vgl. 1 Kön. 4, 31; 1 Chron. 2, 6): Ps. 88. 89. Doch ist es möglich, daß in bezug auf die letztgenannten manche der Überschriften nur besagen, daß die betreffenden Psalmen diesen Sängern und Sängerfamilien übergeben wurden, vgl. Ps. 88, 1; 39, 1 mit 1 Chron. 17, 41. 42; Ps. 77, 1, zumal auch manche der asaphischen und korachitischen Psalmen wohl aus nachdavidischer Zeit stammen, z. B. Ps. 74. 79. Die neuere Kritik erhebt Einwände gegen diese Verfasser, namentlich gegen David, und spricht ihm die von ihm gedichteten

10) Zu den liturgischen Anweisungen gehört auch das in 39 Psalmen 71mal in der Mitte oder am Ende stehende סֶלָה, Ps. 46, 4. 8. 12, das entweder eine Steigerung der musikalischen Begleitung (Trompetenschall zum Saitenspiel) oder, richtiger, das Fortgehen des Saitenspiels, während der Gesang schweigt, bezeichnen sollte, LXX: *διάψαλμα*, Zwischenspiel; vgl. auch Hab. 3, 3. 9. 13.

Psalmen mehr oder weniger ab, aus vermeintlich sprachlichen und sachlichen Gründen.[11] Doch ist außer den mit Unrecht für wertlos und irrig erklärten Überschriften Davids poetische und musikalische Begabung und sein Wirken für Gesang und Musik beim Gottesdienst auch durch zahlreiche andere Angaben bezeugt, 1 Sam. 16, 17. 18; 18, 10; 2 Sam. 1, 17—27; 3, 33. 34; 6, 5; 22; 23, 1—7; 1 Chron. 17, 4. 7; 37. 41; 24. 5; 2 Chron. 23, 18; 29, 25—30; Neh. 12, 36; Amos 6, 5, und vor allem ist auch das klare Zeugnis Christi und der Apostel festzuhalten, Matth. 22, 43—45; Act. 1, 16; 2, 25—35; 4, 25. 26; Röm. 4, 6—8; 11, 9. 10; Hebr. 4, 7. Von den 50 nicht mit dem Namen des Verfassers versehenen Psalmen gehören jedenfalls noch manche David oder seinem Zeitalter an, vgl. Ps. 2, 1. 2 mit Act. 4, 25. 26; Ps. 95, 7. 8 mit Hebr. 4, 7; Ps. 105, 1—15; 96, 2—13; 106, 1. 47. 48 mit 1 Chron. 17, 8—22. 23—33. 34—36. Doch sind auch manche Psalmen von späteren heiligen Sängern gedichtet worden bis herunter in die exilische und nachexilische Zeit, z. B. Ps. 74. 79. 126. 137. Doch läßt sich nicht allen anonymen Psalmen mit Sicherheit eine bestimmte Abfassungszeit zuweisen, und es ist eine unberechtigte Annahme der neueren liberalen Kritik, die große Mehrzahl der Psalmen in die nachexilische Zeit und viele derselben in die makkabäische Zeit oder noch später zu verlegen, da weder Inhalt noch Sprache eine solche späte Datierung fordern, der Kanon vielmehr seit den Zeiten Esras und Nehemias abgeschlossen vorliegt, und die Ansicht, daß die Propheten älter als das Gesetz und die Psalmen jünger als beide seien, und die Frömmigkeit der Psalmen auf die gesetzliche Frömmigkeit der Esraperiode gefolgt sei, ohne jeglichen Grund in Schrift und Geschichte und bloße Geschichtskonstruktion ist (Reuß, Wellhausen, Cornill, Duhm, Cheyne); vgl. auch Amos 5, 23; Ps. 137, 3; Sir. 47, 9—12; 1 Makk. 7, 16. 17 (Ps. 79, 2. 3).

In bezug auf die Zusammenstellung der einzelnen Lieder zu einem Ganzen läßt sich annehmen, daß es schon zu Davids Zeiten gewisse Sammlungen gab, wie sie der gottesdienstliche Gebrauch der Psalmen nötig machte, vgl. das häufige לַמְנַצֵּחַ und Ps. 72, 20; 2 Chron. 23, 18. Unsere jetzige Sammlung ist aber ohne Zweifel später und wahrscheinlich von *einem* Manne zu *einer* Zeit besorgt worden. Dafür spricht die Anordnung nach gewissen Prinzipien, nach dem Verfasser, Ps. 3 ff. 42 ff. 73 ff., der äußeren Ver-

11) Franz Delitzsch nimmt 44 davidische Psalmen an, F. W. Schultz 17, Hitzig 14, König 12, Ewald 11, Riehm 10, Bäthgen 1 (überarbeitet), Cornill „höchstens das Stückchen Ps. 24, 7—10", Gunkel, Wellhausen, Duhm, Cheyne keinen.

wandtschaft, Ps. 52 ff. 56 ff. 120 ff., der Ähnlichkeit des Inhalts, Ps. 95 ff. 145 ff., den verschiedenen Gottesnamen Jehovah (besonders im ersten, aber auch im 4. und 5. Buche) und Elohim (besonders im zweiten, aber auch im 3. Buche); vgl. auch Ps. 14 und 53. Schon Hieronymus hielt mit viel Wahrscheinlichkeit Esra für diesen Sammler; andere denken an Nehemia; vgl. auch 2 Makk. 2, 13.

An der Authentie, Integrität und Kanonizität des Psalters ist weder in der jüdischen noch in der christlichen Kirche gezweifelt worden, und erst die neuere Zeit hat die obenerwähnten Einwände erhoben. Er steht im Kanon als das Hauptbuch der Hagiographen, wird von Christo auf das bestimmteste als göttlich anerkannt, Luk. 24, 44, und im Neuen Testament in 12 verschiedenen Büchern 59mal zitiert; vgl. z. B. die oben angeführten Stellen.

4. Die Sprüche Salomos.

Die Sprüche Salomos, מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה, *παροιμίαι Σολομῶντος*, proverbia, sind nicht Volkssprichwörter oder ein Erzeugnis menschlicher Spekulation oder Beobachtung, sondern eine Frucht der hebräischen Weisheit (חָכְמָה), die die Gottesfurcht zu ihrem Prinzip hat und die göttlichen Wahrheiten zum Gegenstand sinnenden, gläubigen Nachdenkens machte. Sie wurden daher von altjüdischen und christlichen Gelehrten auch als Buch der Weisheit bezeichnet; vgl. Eusebius IV, 22. Im Gegensatz zur falschen Weltweisheit wird in diesem Buche die rechte Quelle der Weisheit, der Sohn Gottes, gezeigt und kennen gelehrt, besonders 8 (vgl. den Begriff *λόγος*, Joh. 1, 1—18), und dann der rechte Weg zur Weisheit, gläubige und gehorsame Annahme des göttlichen Wortes, vgl. das Thema 1, 7, im Gegensatz zur ungläubigen Verachtung desselben, die als Torheit (Sünde, Gottlosigkeit) geschildert wird. Luther XIV, 26—31.

Diese Spruchweisheit wird in sehr verschiedener Art und Form dargeboten, worauf schon 1, 6 hinweist, am häufigsten, namentlich im zweiten Teile, in zweigliedrigen, zumeist antithetischen Sentenzen, 10, 1—22, 16, aber auch in Vergleichungen, 6, 27—29, Rätseln, 30, 24—31, und längeren Reden, 31, 10—31, so daß alle Arten der Maschaldichtung in dem Buche vertreten sind.

Das ganze Buch zerfällt nach einer Einleitung, 1, 1—6, deutlich in drei, durch besondere Überschriften voneinander geschiedene Teile. Der erste Teil, 1—9, der wieder aus drei Abschnitten besteht, 1—3. 4—7. 8—9, enthält eine einleitende, besonders an die Jugend gerichtete zusammenhängende Schilderung und Empfehlung der Weisheit. Der zweite Teil, 10—24, enthält hauptsächlich lose aneinander-

gereihte Sprüche, einen Perlenkranz der herrlichsten Weisheitslehren in Zweizeilern, von denen jeder einen Gedanken erschöpft. Doch ist zu beachten, daß von 22, 17 an diese Form aufgegeben wird und die folgenden, öfters mehrgliedrigen Sprüche als „Worte der Weisen" eingeführt werden, ebenso als ein Nachtrag dazu 24, 23. Der dritte Teil, 25—29, enthält eine besondere Sammlung von Sprüchen Salomos, die zur Zeit Hiskias von einem wahrscheinlich dazu eingesetzten Männerkollegium zusammengestellt wurde, und in der 25 und 26 die Vergleichung, 27—29 der Gegensatz vorherrscht. Den Schluß des Buches bilden drei Anhänge sehr verschiedener Art: 30, 1—33; 31, 1—9; **31, 10—31.**

Nach den ohne Grund von neueren Kritikern verdächtigten Überschriften, 1, 1; 10, 1; 25, 1, sind diese Sprüche vom König Salomo, der wegen seiner Weisheit hochberühmt war, 1 Kön. 3, 12; 4, 29—34; 5, 12; 10, 1—9, geredet worden; vgl. auch 1 Kön. 4, 32. 33; Pred. 12, 9. Dagegen spricht nicht die Menge und Mannigfaltigkeit der Sprüche (vgl. die obengenannten Schriftstellen) noch die verschiedene Form derselben, daß 10—22, 16 meistens zweigliedrige, antithetische, 22, 17—29 öfters dreigliedrige, synthetische Sprüche sich finden (Dichter beobachten nicht immer und überall dieselbe Form; die gleichartigen Sprüche stehen zusammen) noch die Erwähnung anderer Weisen und Aufnahme ihrer Sprüche (vgl. Pred. 12, 11) noch die Wiederkehr derselben Sprüche und Ausdrücke (vier Sprüche des dritten Teiles sind ganz oder fast ganz identisch mit solchen des zweiten Teiles; vgl. 25, 24 mit 21, 9; 26, 22 mit 18, 8; 27, 12 mit 22, 3; 27, 13 mit 20, 16, wobei der Unterschied der beiden Teile zu beachten ist, und daß ein Verfasser öfters einen Gedanken wiederholt ausspricht; vgl. auch 21, 9. 19). Ob freilich Salomo selbst die beiden ersten Teile eigenhändig niedergeschrieben hat oder durch andere zu seiner Zeit hat aufzeichnen lassen, oder ob dies, wie ohne Zweifel beim dritten Teile, von 25 an, später geschehen ist, läßt sich nicht entscheiden; vgl. Luther XIV, 31. Für die Möglichkeit der letzteren Annahme und dafür, daß unsere 935 religiös-ethischen Sprüche ein Auszug aus einer größeren, das ganze menschliche Wissensgebiet umfassenden Sammlung sind, spricht 1 Kön. 4, 32. 33. Doch ist sicher zu Hiskias Zeit schon eine Sammlung vorhanden gewesen, 25, 1, und die Hinzufügung der Anhänge und der Abschluß des ganzen Buches wohl in diese Zeit und nach Jerusalem zu verlegen. Neuere Kritiker sprechen nicht nur dem Salomo die Sprüche mehr oder weniger ab, sondern verlegen auch die Entstehung der einzelnen Teile und die Redaktion des Buches in die nachexilische persische oder griechische (Cornill) oder ptolemäische Zeit (Budde),

was auch durch die ähnlich sein wollende, aber ganz andersartige Weisheit des Jesus Sirach widerlegt wird.

Von den erwähnten Anhängen enthält 30 die Weisheitslehren Agurs, des Sohnes Jakes, 31, 1—9 Worte des Königs Lemuel, die ihn seine Mutter lehrte, 31, 10—31 das Lob eines tugendsamen Weibes in der Form eines alphabetischen Liedes. Die Namen Agur und Lemuel (der zu Gott Gewandte, 1 Kön. 3, 3) werden von älteren Auslegern als symbolische Bezeichnungen Salomos verstanden, was bei dem ersteren wegen des Kontextes unwahrscheinlich, bei dem letzteren möglich ist; vgl. auch 2 Sam. 12, 25. Die rätselhafte Bezeichnung in der Überschrift 30, 1 b: „Leithiel, Leithiel und Uchal" ist wahrscheinlich in anderer Punktation schon Bestandteil des Textes.

Die Kanonizität des Buches, die in alter Zeit unangezweifelt war, in neuerer Zeit aber wiederholt angegriffen worden ist (Kahnis u. a.), wird bestätigt durch Röm. 3, 15; 12, 20 (Prov. 1, 16; 25, 21. 22); 1 Petr. 4, 8. 18 (Prov. 10, 12; 11, 31); 2 Petr. 2, 22 (Prov. 26, 11).

5. Der Prediger.

Das eigenartige und in mehr als einer Hinsicht schwierige Buch des Predigers heißt im Hebräischen Koheleth nach 1, 1. 2. 12; 12, 8—10; 7, 27, bei den LXX ὁ ἐκκλησιαστής, in der Vulgata Ecclesiastes. Der Name קֹהֶלֶת ist maskulinisch zu fassen, 1, 1. 12, bezeichnet einen in einer Versammlung Redenden, Prediger, und die Femininform ist als abstrakte Bezeichnung des Amtes, auf die das Amt bekleidende Person übertragen, anzusehen; vgl. Esra 2, 55. 57; Neh. 7, 57. 59.

Nach dem Selbstzeugnis des Buches kann nur Salomo als dieser Prediger angesehen werden, wenn er sich auch selbst nicht mit diesem Namen nennt, 1, 1. 12. 16. 17; 2, 3—9 etc.; 12, 8; vgl. Jer. 1, 1; Amos 1, 1; Neh. 1, 1. Deshalb hat auch die altjüdische und die altchristliche Kirche stets und einstimmig Salomo als Urheber dieses Buches angenommen. Nur darüber waren manche verschiedener Meinung, ob Salomo selbst diese Reden auch niedergeschrieben habe; vgl. Luther XIV, 30. Prov. 25, 1. Das Buch Hiob. Die Autorschaft Salomos wurde zuerst bezweifelt von Grotius, dem dann rationalistische und fast sämtliche neuere Kritiker und Ausleger folgen. Auch Hävernick, Hengstenberg und Keil haben den salomonischen Ursprung in Abrede gestellt, während Hofmann, Hahn, Hölemann, Böhl, Ad. Zahn, Greve und Rupprecht ihn festhalten und verteidigen. Man hält Koheleth für ein in der exilischen, nachexilischen oder noch späteren Zeit entstandenes Buch, dessen unbekannter jüdischer Ver-

fasser in der Person des durch seine Weisheit berühmten Königs Salomo auftrete nach Art einer dichterischen Fiktion. Aber die gegen Salomo geltend gemachten Gründe sind nicht durchschlagend und lassen sich wohl widerlegen: 1, 12: „Ich war König“ (aber Salomo sagt so beim Rückblick, vgl. auch Ex. 2, 22; Neh. 1, 11); Aramaismen in der Sprache (aber andere Forscher reduzieren die Zahl der Aramaismen bedeutend und erklären die vorkommenden befriedigend; zu Salomos Zeit drangen auch andere fremdländische Worte in die Sprache ein; die schriftliche Fixierung des Buches mag in spätere Zeit fallen; der ganze Sprachbeweis ist unsicher); soziale Verhältnisse seiner Zeit, 4, 1; 5, 7; 10, 5—7 (aber Salomo kannte auch andere Länder, vgl. die öfters wiederkehrenden Worte „unter dem Himmel“, „unter der Sonne“; 1, 13. 14; 2, 17; 3, 16; 4, 1. 7; 5, 12; 6, 1; 8, 9. 16; vgl. auch Ps. 55, 10—12; 1 Kön. 12, 4. 10. 11); mehrere Verfasser, Akademien, rabbinische Schulweisheit, ausgedehnte Schriftstellerei, 12, 11. 12 (aber der eine Hirte ist Salomo, der in einem Kreis weiser Männer redet; Luther XIV, 30; vgl. auch Prov. 22, 17; 24, 23; 1 Kön. 4, 31. 32 und die in den Samuelis-, Königs- und Chronikabüchern erwähnten zahlreichen Schriften); politische Verhältnisse, fremde Herrschaft, 4, 13—16; 5, 8; 8, 1—5. 9; 9, 13—16; 10, 4. 16—20 (aber diese vermeintlichen Anspielungen sind nicht derart, daß sie nur auf die persische oder gar griechische Zeit bezogen werden könnten; vgl. das eben zu den sozialen Verhältnissen und unten über die Berührungen des Predigers mit den Proverbien Gesagte).

Das Buch zerfällt deutlich nach Aufstellung des Themas, 1, 2, in vier Reden, die den Grundgedanken des Buches von immer neuen Seiten aus behandeln: 1—2; 3—5; 6, 1—8, 15; 8, 16—12, 7, mit einem Schluß, 12, 8—14; und Salomo hat nach altjüdischer und altkirchlicher Annahme diese Reden in hohem Alter, 11, 9; 12, 1—7, zu Jerusalem, 4, 17, gesprochen, um das von ihm gegebene Ärgernis, 1 Kön. 11, abzutun und vor Torheiten und Sünden, wie er sie begangen hatte, zu warnen; vgl. seine „Beichte“, 7, 27—29. Stöckhardt, Biblische Geschichte des Alten Testaments, S. 288. Er schildert aus seiner Erfahrung heraus, wie er vergeblich in Reichtum und Ehre, in Wollust und Macht, in Weisheit und Wissenschaft Ruhe für seine Seele gesucht habe; denn alle irdischen Dinge und Bestrebungen seien mit Mühe, Sorge, Kummer und Verdruß vermischt, unbefriedigend und eitel, הֲבֵל הֲבָלִים, vanitas vanitatum, 1, 2—12, 8. Er zeigt aber auch, daß der Mensch, ohne sein Herz an das Irdische zu hängen, doch die Gaben Gottes genießen dürfe, in rechter Gottesfurcht, Mildtätigkeit und Liebe zu seinem Wort und stets eingedenk

des allen bevorstehenden Gerichts, 2, 24; 3, 13. 17; 4, 17; 5, 1—6. 18; 11, 1. 2. 9; 12, 13. 14. Luther XIV, 32. 33.

Die Form der Reden des Predigers ist eine poetisch-rhetorische, die öfters auch inhaltlich an die Sprüche Salomos erinnert; vgl. 4, 6 mit Prov. 15, 16; 8, 2 mit Prov. 24, 21; 8, 3 und 10, 4 mit Prov. 16, 14. 15 und 25, 15; 8, 4. 10. 20 mit Prov. 19, 12; 20, 2; das Lieblingswort des Predigers הֶבֶל, eitel, mit Prov. 13, 11; 26, 6; 31, 30. Doch werden die Spruchwahrheiten (vgl. die Selbstbezeichnung, 12, 9) nicht lose aneinandergereiht, sondern mehr dialektisch aufgebaut und mit Reflexionen, die aus der Erfahrung und Beobachtung des menschlichen Lebens sich ergeben, durchwoben. Diese poetisch-rhetorische Form läßt sich auch an einzelnen, öfters wiederkehrenden Formeln erkennen, vgl. 2, 15. 19. 23; 8, 10. 14. — 1, 14; 2, 11. 26; 4, 16. — 2, 1; 3, 18 etc.; 3, 2—8. Die Einheit und Planmäßigkeit des Werkes ist trotz einzelner Angriffe auch in neuerer Zeit verteidigt worden.

Mit der Autorschaft Salomos ist auch der kanonische und göttliche Charakter des Buches angegriffen worden. Besonders in neuerer Zeit hat man Materialismus, Atheismus, Pessimismus, Fatalismus, Skeptizismus und Sadduzäismus darin gefunden; und während Hävernick, Hengstenberg, Keil und andere meinten, daß das Buch in den Zeiten Esras und Nehemias entstanden sei, als das Volk den Druck der heidnischen Obrigkeit, den Verzug der Erfüllung der Verheißung, die Not der Zeit empfand und in Selbstgerechtigkeit, Unbußfertigkeit und Zweifeln an der Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung dahinging (vgl. Maleachi), so lassen es die liberalen Kritiker im 3., 2. oder 1. Jahrhundert vor Christo verfaßt sein von einem Epikureer (de Wette) oder Stoiker (Ewald) oder sadduzäischen Arzt (P. Haupt) oder als „ein Spiegelbild der sadduzäischen Anschauungen entgegen den pharisäischen Tendenzen“ (König). Aber die in Anspruch genommenen Stellen, z. B. 3, 12. 18—22; 8, 15; 9, 2; 11, 9a, lassen sich durch eine den Wortlaut und Zusammenhang genau beachtende Auslegung wohl verteidigen, vgl. auch 8, 12; 11, 9b; 12, 7 (Gen. 2, 7); 12, 13. 14; 3, 14. 17. Luther V, 1435. 1436. Wenn man sich auf Luthers angeblich freieres Urteil beruft, so übersieht man, daß die Stelle in den Tischreden steht, XXII, 1411, wahrscheinlich Ecclesiastes mit Ecclesiasticus verwechselt, vgl. XXII, 1825, und besonders, daß Luther das ganze Buch als ein kanonisches ausführlich ausgelegt hat, V, 1372, vgl. namentlich 1576. In der altjüdischen wie christlichen Kirche ist das Buch trotz des aus dem eigenartigen Inhalt entstandenen Widerspruchs einzelner stets für kanonisch gehalten worden, was bei einem

pseudonymen und erst spät entstandenen Werke undenkbar ist, und das Neue Testament hat unverkennbare Anspielungen daran, Joh. 3, 8 (Pred. 5, 11); Röm. 2, 16 (Pred. 12, 14); 1 Tim. 1, 5 (Pred. 12, 13).

6. Das Hohelied.

Das Hohelied heißt im Hebräischen שִׁיר הַשִּׁירִים, Lied der Lieder, das heißt, das trefflichste, vorzüglichste Lied, in den LXX ᾆσμα ᾀσμάτων, in der Vulgata Canticum Canticorum. Die englische Bezeichnung Canticles ist unzutreffend, da das Buch nicht eine Sammlung von Liedern, sondern ein einheitliches Gedicht ist (Song of Solomon, Song of Songs). Als Verfasser wird in der Überschrift Salomo genannt, der auch im Buche wiederholt und zweimal ausdrücklich als König erwähnt, 1, 5; 3, 7. 9. 11; 8, 11. 12, und 1 Kön. 4, 32 als Liederdichter genannt wird. Damit stimmt der sonstige Inhalt des Buches, vgl. 1, 4. 12; 7, 5 (König); 6, 7. 8 (Königinnen); 1, 9 (Wagen Pharaos); 4, 4 (Davidsturm); 1, 5; 2, 7; 3, 5. 10; 5, 8. 16; 8, 4 (Töchter Jerusalems), die Menge der im Liede erwähnten Tier- und Pflanzennamen sowie anderer aus der salomonischen Zeit bekannten Naturgegenstände und Produkte, vgl. 1 Kön. 4, 33, die vielen sprachlichen Berührungen mit den Proverbien, so daß die salomonische Abfassung auch in neuerer Zeit von Kritikern festgehalten wird (Hengstenberg, Hofmann, Franz Delitzsch, Keil, Zöckler). Weder sprachliche Eigentümlichkeiten (Aramaismen, persische und angeblich griechische Wörter, פַּרְדֵּס, 4, 13, vgl. Neh. 2, 8; Pred. 2, 5; אַפִּרְיֹן = φορεῖον, 3, 9) noch der Inhalt des Buches berechtigen dazu, die Autorschaft Salomos zu verwerfen und das Buch mit vielen modernen Kritikern in die persische oder gar griechische Zeit zu verlegen (Strack: „nicht früher als 500"; Cornill: „frühestens im 4. Jahrhundert"), da fremdländische Worte gerade zu Salomos Zeit durch den Weltverkehr in die Sprache eindringen konnten, die Entwicklung der hebräischen Sprache überhaupt und vereinzelter Worte im besonderen sehr umstritten ist und wegen Mangels an andern Literaturwerken nicht genügend festgelegt werden kann, und die gegen den Inhalt vorgebrachten Gründe aus falscher Auffassung desselben stammen.

In bezug auf Inhalt und Zweck ist kaum über ein zweites biblisches Buch so viel verhandelt worden. Das Hohelied ist nicht eine Sammlung erotisch-idyllischer Liebeslieder (wie Herder, de Wette, P. Haupt annehmen, und die der erste als zart und innig, der letzte als deutlich und sinnlich bezeichnete) noch ein Drama, das den Sieg der treuen, über die soziale Stellung triumphierenden Liebe schildert

(Hitzig, Ewald, Klostermann) noch ein weltliches Brautlied, zur Vermählung Salomos gedichtet (Grotius) oder eine Sammlung von Hochzeitsliedern (Kautzsch, Siegfried, Budde) noch eine poetisch idealisierte Darstellung eines Liebesverhältnisses Salomos, durch welche die Idee oder das Mysterium der Ehe als Typus der Vereinigung des HErrn mit seiner Gemeinde dramatisch entwickelt werde (Franz Delitzsch, Nägelsbach) usw. Auch Luthers Beziehung auf das gute Regiment und Königreich Salomos trifft nicht zu; vgl. seine Vorreden, XIV, 29; V, 1580 f., und seine Auslegung, V, 1584. Gegenüber diesen und andern buchstäblichen oder typischen Auffassungen ist das richtige und von der Kirche je und je angenommene Verständnis des Hohenliedes das mystische oder allegorische. Es ist ein geistliches Brautlied, in dem die innige Gemeinschaft zwischen dem HErrn und seiner Gemeinde dargestellt und gezeigt wird, wie Christus als der himmlische Bräutigam gegen seine Braut, die Kirche, mit großer Liebe erfüllt ist, von ihr wieder herzlich geliebt und, wenn verloren, unter schmerzlichen Klagen gesucht und auch gefunden wird zu bleibender Vereinigung. Diese allegorische Auffassung, bei der die Namen Salomo (der Friedfertige, 1 Chron. 23, 9) und Sulamith, 6, 12 (die Friedfertige) symbolisch zu fassen, sonst aber die einzelnen Züge und Ausdrücke nicht auszulegen sind, rechtfertigt allein die Aufnahme des Buches in den Kanon. Sie wird durch zahlreiche Stellen des Alten und Neuen Testaments als ganz naheliegend an die Hand gegeben, Ps. 45; Jes. 54, 5; 62, 4. 5; Jer. 2, 2; 3, 19. 20; Hesek. 16; Hos. 1—3, besonders 2, 19. 20; Matth. 9, 15; 22, 2; 25, 1; Joh. 3, 29; 2 Kor. 11, 2; Eph. 5, 25—32 (Hohel. 4, 7); Apok. 19, 7; 21, 2; 22, 17, und auch in neuerer Zeit von Hengstenberg, Gerlach, Keil, Rupprecht verteidigt und aus Inhalt und Ausdrucksweise des Buches gerechtfertigt. Vgl. auch „Lehre und Wehre" 54, 107. Wahre Erkenntnis der Heilsordnung, lebendige Erfahrung der Gnade Gottes und herzliche Liebe zu Christo ist notwendige Voraussetzung für das rechte Verständnis des Buches, das immer eine Fundgrube heiliger Mystik gewesen ist.

Das Buch, das nicht ein Drama mit stetig fortschreitender Handlung oder ein Singspiel (Melodrama) ist, sondern, wenn auch mit dramatischen Momenten, nach Titel, 1, 1, und Beschaffenheit zur Gattung des שִׁיר gehört, zeigt durchweg eine innere Einheit und Geschlossenheit. Es zerfällt in zwei einander vielfach entsprechende Teile: 1, 1—5, 1 und 5, 2—8, 14, jeder derselben in drei Abschnitte. Diese sechs Abschnitte schildern die Sehnsucht der Liebenden, 1, 2—2, 7, das gegenseitige Suchen und Finden, 2, 8—3, 5, die Vereinigung (Vermählung), 3, 6—5, 1, die Trennung und das Wiederfinden,

5, 2—6, 9, den Lobpreis der Liebenden, 6, 10—8, 4, den treuen, ewigen Liebesbund, 8, 5—14.

Der kanonische Charakter des Buches, über den einmal vorübergehend von jüdischen Rabbinern disputiert wurde, ist stets in der jüdischen und christlichen Kirche anerkannt worden. Vgl. auch Apok. 3, 20 (Hohel. 5, 2).

C. Die prophetischen Bücher.

1. Vorbemerkung.

Die Propheten, die Gott seinem alttestamentlichen Bundesvolk durch unmittelbare Berufung neben den Priestern gab, waren, was ihr Amtsname, נָבִיא, *προφήτης*, besagte, „Sprecher", Verkündiger göttlicher, ihnen mitgeteilter Offenbarungen, Ex. 7, 1. 2; 4, 14—16; Deut. 18, 18. 19; Jer. 1, 9. Sie sollten dem Volke den im Gesetze enthaltenen Rat und Willen Gottes weiter enthüllen, die Verheißungen und Drohungen des Gesetzes auf die Personen und Verhältnisse ihrer Zeit anwenden, die ganze Gesetzesoffenbarung ihrem Ziele entgegenführen, Gal. 3, 19—4, 7, und von dem, der des Gesetzes Ende ist, dem zukünftigen Messias, weissagen, Röm. 10, 4; 1 Petr. 1, 10. 11. Vgl. Luther XIV, 32. Sie heißen auch Seher, רֹאֶה, 1 Sam. 9, 9, und Schauer, חֹזֶה, Amos 7, 12 (Männer Gottes, אִישׁ־אֱלֹהִים, 1 Sam. 2, 27, vgl. 2 Petr. 1, 21; Boten des HErrn, מַלְאַךְ יְהוָה, Hagg. 1, 13, Knechte des HErrn, עֶבֶד יְהוָה, Amos 3, 7), durch welche Namen sie ebenfalls als Organe Gottes bezeichnet werden, die ohne eigenes Zutun, auf übernatürlichem Wege, aber als bewußte, willige Werkzeuge des Heiligen Geistes das empfangen, was sie verkündigen sollen, 1 Petr. 1, 10. 11; 2 Petr. 1, 21. Die Art ihrer Verkündigung ist eine verschiedene, Joel 3, 1, entweder, und am häufigsten, die prophetische Rede, bei der der Prophet mündlich oder schriftlich das wiedergibt, was er durch innerliche Einsprache von Jehovah gehört und empfangen hat (דְּבַר יְהוָה, נְאֻם, Jes. 1, 24; Hos. 1, 1), oder das Bild, indem der Prophet beschreibt oder malt, was Gott ihn in einer Vision oder in einem Traum hat schauen lassen, Jes. 1, 6; Hesek. 1, 4; Dan. 7, 1. 13; Sach. 1—6, oder die symbolische Handlung, in welcher der Prophet nach Gottes Befehl an seiner eigenen Person oder durch eine besondere Tätigkeit das darstellt, was das Volk ist oder werden soll, Hos. 1; Hesek. 4. 24; Jes. 8; Jer. 19. 32.

Die Prophetie im weiteren Sinne des Wortes ist älter als die prophetischen Schriften, so alt, als die Offenbarung Gottes an die Menschen ist (Gen. 4, 26; Noah, 2 Petr. 2, 5; die Patriarchen,

Gen. 12, 8; 26, 25; 33, 20; besonders Moses, Deut. 18, 15—18; 34, 10—12). Seit Samuels Zeit (ca. 1100 v. Chr.) aber wird die Prophetie ein stehendes Amt in Israel. Zunächst wirkten die Propheten mit Wort und Tat (Samuel, Elias, Elisa), befaßten sich nur mit den inneren Angelegenheiten des Volkes, leiteten es gemeinschaftlich mit den Königen, wenn diese gottesfürchtig waren, oder traten gegen diese auf, wenn sie gottlos waren. Mit dem 9. Jahrhundert aber wird die Aufgabe der Prophetie eine umfassendere; die Weissagungsschriften beginnen, die Propheten befassen sich auch mit den als Zuchtrute des Volkes heranwachsenden großen asiatischen Weltmächten, und ihre besondere Aufgabe war die Predigt des göttlichen Wortes in seiner doppelten Beziehung von Lehre und Strafe und die Verkündigung der Zukunft, die sie im Geiste als Gegenwart schauen (perfectum propheticum), besonders der tröstlichen Zukunft des Messias und seines Reiches. In der vorexilischen Zeit lassen sich drei Perioden der Prophetie unterscheiden: die vorjesajanische (Obadja, Joel, Jona, Amos, Hosea), die jesajanische, die den Höhepunkt bezeichnet (Jesaja, Micha), und die nachjesajanische Periode (Nahum, Habakuk, Zephanja, Jeremia). Dann folgt die exilische Periode mit Hesekiel und dem in der hebräischen Bibel unter den Hagiographen stehenden Daniel und die nachexilische Periode (Haggai, Sacharja, Maleachi). Jesaja, Jeremia und Hesekiel werden ihres Umfanges wegen die großen Propheten genannt, wozu Luther dann noch Daniel nahm, wohl auch deshalb, weil die wegen ihres geringeren Umfangs sogenannten kleinen Propheten ein Ganzes bildeten (*δωδεκαπρόφητον*); vgl. auch Sir. 49, 12.

2. Jesaja.

Jesaja, יְשַׁעְיָהוּ, das heißt, Heil ist Jahve, Ἡσαΐας, Isaias, war der Sohn eines sonst unbekannten Amoz, 1, 1. Er stammte wohl aus vornehmem, nach der jüdischen Tradition sogar aus königlichem Geschlecht, wohnte verheiratet zu Jerusalem und hatte zwei Söhne, die symbolische Namen trugen, 7, 3; 8, 1—3. Er weissagte im Südreich über Juda und Jerusalem unter den Königen Usia, Jotham, Ahas und Hiskia, 1, 1, indem er im Todesjahr des Usia, 758, auftrat, 6, 1, und noch wenigstens im vierzehnten Jahr des Hiskia, 714, wirkte, 36, 1. Wenn er bis zum Ende der Regierung Hiskias, 698, gelebt und nach der jüdischen Tradition unter dessen Sohn und Nachfolger Manasse das Martyrium erlitten hat, Hebr. 11, 37 (*ἐπρίσθησαν*), so hätte er eine sechzigjährige Tätigkeit ausgeübt, die in extensiver und in intensiver Hinsicht die Wirksamkeit aller

andern Propheten übertraf und in die für die Theokratie wichtigste und entscheidungsvollste Zeit fiel.

Diese Zeitlage ist im Interesse des Verständnisses seiner Weissagung besonders zu beachten; vgl. Luther VI, 4. 10. Die Regierung Usias oder Asarjas bezeichnete eine äußerliche Blütezeit, 2 Kön. 14, 21. 22; 15, 1—7; 2 Chron. 26, und unter Jotham dauerte das materielle Glück fort, 2 Kön. 15, 32—38; 2 Chron. 27. Aber bei äußerem rechtem Gottesdienst wucherte stolzes Selbstvertrauen und allerlei heidnisches Wesen empor, Jes. 2. 3. Mit Ahas begann dann eine Zeit tiefen äußerlichen und innerlichen Verfalls: grober Götzendienst, Menschenopfer, Tempelschändung, Hilfesuchen bei Assur, das nun die Zuchtrute für Israel und Juda wurde, 2 Kön. 16; 2 Chron. 28; Jes. 7. Unter Hiskia hingegen kam wieder eine bessere Zeit für Juda, während das Reich Israel 722 zerstört wurde. Hiskia reinigte den Gottesdienst, veranstaltete eine herrliche, rechte Passahfeier, machte sich los von Assur und wurde von dieser Weltmacht wunderbar errettet, verkehrte aber später ehrgeizig mit der neuen kommenden Weltmacht Babel, die die Zuchtrute Judas werden sollte, 2 Kön. 17—20; 8 Chron. 29—32; Jes. 36—39. Vgl. Stöckhardt, Jesaia, IV—VII. Nach dieser verschiedenen Zeitlage und ihren verschiedenen Ereignissen gestaltete sich auch die Tätigkeit Jesajas verschieden. Den Ungläubigen und Gottlosen verkündigt er die göttlichen Strafgerichte nach ihrem ganzen Umfang; den Gläubigen und Frommen, dem Rest, weissagt er die Erlösung durch alle Gerichte hindurch, das Kommen des Messias und seines Reiches und die endliche Verherrlichung.

Jesaja, gerade in der Mitte zwischen Mose und Christus stehend und wirkend, ist der vornehmste Prophet des Alten Testaments, und seine Schrift nimmt nach Umfang und Inhalt die erste Stelle ein. Ihrem erhabenen, reichen und mannigfaltigen Inhalt entspricht die ganz besonders herrliche, gewaltige, majestätische Darstellung und Sprache. So ernst, gedrungen, einschneidend und zerschmetternd er in der Gerichtspredigt ist, so freundlich, lockend, süß und malerisch schildernd ist er in der Heilspredigt. Er beherrscht alle Formen der Rede, benutzt auch alle Kunstmittel derselben: Antithesen, Paronomasien, Bilder, und stets ist seine Darstellung wunderbar dem Inhalt angemessen. Seine Grundeigentümlichkeit ist die hehre, majestätische Ruhe der Rede.

Das Buch des Propheten zerfällt deutlich in zwei große Hauptteile, 1—39; 40—66, und beide Teile gruppieren sich je um eine historische Tatsache. Daß Ahas, 7, wider den drohenden Einfall Israels und Syriens die durch den Propheten angekündigte Hilfe

des HErrn ungläubig verachtet und bei Assur Hilfe sucht, ist der äußerliche Tatbeweis, daß Juda den Bund Jehovahs verlassen hat und sich mit der gegenwärtigen heidnischen Weltmacht einläßt. Dafür verkündigt der Prophet dem gottlosen Volke, 1—6, das Gericht, das durch den Einfall Sanheribs eingeleitet, aber durch den frommen Hiskia noch aufgehalten wurde, 7, 17; 36. 37, und schildert im Zusammenhang damit auch die Schicksale der Feinde Gottes und seines Volkes. (Assyrischer Teil.) Die Reden dieses Teils stammen aus der Zeit Usias, Jothams, Ahas' und der ersten Regierungsjahre Hiskias. Der zweite Teil wird eingeleitet durch den Bericht, 39, daß Hiskia den Gesandten des babylonischen Königs ehrgeizig seine Schätze zeigte und so mit der kommenden heidnischen Weltmacht sich einließ. Dafür wird seinen Nachkommen und dem immer mehr in Unbußfertigkeit und Unglauben sich verstockenden Volke das zukünftige babylonische Exil vom Propheten geweissagt, 39, 6—8; 2 Kön. 20, 12—19, in den folgenden Kapiteln aber den bußfertigen, gläubigen Exulanten reicher Trost und gewisse Errettung verkündigt. (Babylonischer Teil.) Die Reden dieses Teils stammen aus den späteren Jahren des Hiskia. In beiden Teilen heben sich wieder größere Unterabteilungen deutlich heraus. Der erste Teil umfaßt sieben Zyklen von Reden, deren Inhalt im allgemeinen sich so bestimmen läßt: 1. Strafe des auf dem Wege zur Verstockung befindlichen Volkes wegen seines tiefen religiös-sittlichen Abfalls, 1—6. 2. Der Trost Immanuels in den Gerichten, 7—12. 3. Vierzehn Einzelreden, zumeist wider auswärtige Völker, 13—23. 4. Eschatologische Weissagung vom Weltgericht und Gottesreich, 24—27. 5. Zeitgeschichtliche Wehereden über das Volk, das bei den Weltmächten Hilfe sucht, 28—33. 6. Weissagung vom Gericht über die Welt und von der Erlösung und Verherrlichung der Gemeinde, 34. 35. 7. Historischer Bericht über die Ereignisse in der späteren Zeit Hiskias, 36—39. Der zweite Teil enthält in schöner, durchsichtiger Gliederung drei durch Refrainverse, 48, 22; 57, 21; 66, 24, markierte Redezyklen; jeder derselben besteht aus neun der Kapiteleinteilung entsprechenden prophetischen Reden, die im allgemeinen diesen Inhalt haben: 1. Die Gewißheit der Erlösung aus Babel, begründet durch den unendlichen Unterschied zwischen Jehovah und den Götzen, 40—48. 2. Der Knecht Jehovahs in seiner Niedrigkeit und Herrlichkeit, 49—57. 3. Die Herrlichkeit der neutestamentlichen Gemeinde in Zeit und Ewigkeit, 58—66. Zu beachten ist, daß die einzelnen Reden in beiden Teilen weder rein chronologisch nach dem Zeitverhältnis noch rein sachlich nach der Gleichartigkeit des Inhalts zusammengestellt sind; vielmehr sind beide Momente

verbunden, um den planvollen Zusammenhang und die stetige Entwicklung des wunderbar großen Werkes, das Jesaja wahrscheinlich am Ende seines langen Lebens und Wirkens in die jetzt vorliegende Gestalt geordnet hat, zum Ausdruck zu bringen. Die in dem Buche sich findenden Zeitangaben, 6, 1; 7, 1; 14, 28; 20, 1; 36, 1, sind Punkte einer fortlaufenden Linie; aber gerade 13—23 zeigen auch deutlich die Sachordnung. Drei Grundgedanken ziehen sich durch das ganze Werk und kehren immer wieder in neuen Ausführungen: das Gericht über das Volk Gottes, der Untergang der Weltmacht, die endliche Erlösung durch den Messias. Vor allem sind auch in beiden Teilen die zahlreichen, überaus klaren und herrlichen messianischen Weissagungen zu beachten, die dem Charakter der Prophetie gemäß oft ganz unvermittelt neben die zeitgeschichtlichen Reden und Weissagungen treten; vgl. Luther XIV, 1025. Diese Weissagungen haben die Person und das dreifache Amt des zukünftigen Messias, seine beiden Stände, die neutestamentliche Kirche, ihre Gnadengüter, ihre Ausbreitung unter den Heiden und ihre schließliche Verherrlichung zum Inhalt, und ihretwegen ist Jesaja mit Recht der Evangelist des Alten Testaments genannt worden. Vgl. besonders 2. 7. 9. 11. 25. 26. 35. 40. 42. 49. 50. 52—55. 60—62. 65.

Das Buch trägt den Titel „Gesicht des Jesaja", 1, 1, dessen Name dann öfters durch das Buch hin wiederkehrt, 2, 1; 7, 3; 13, 1; 20, 2. 3; 37, 2. 5. 6. 21; 38, 1. 4. 21; 39, 3. 5. 8. Dieser Titel ist als Bezeichnung des Verfassers zu verstehen, wie bei den andern Propheten, die ihre mündliche Predigt früher oder später aufgezeichnet haben. Vgl. z. B. Jer. 1, 1. 2 mit 36. 45; Hab. 1, 1; 2, 2; 3, 1. Dieses Selbstzeugnis des Buches wird bestätigt durch 2 Chron. 32, 32; Sir. 48, 23—28 und besonders durch das Neue Testament, das 72mal Jesaja zitiert und 21mal seinen Namen nennt. Deshalb hat die jüdische und christliche Kirche stets und allgemein die Authentie, Integrität und Einheit des Buches anerkannt; nur Aben Esra und Spinoza haben Zweifel in bezug auf die Echtheit des zweiten Teils ausgesprochen. Aber seit dem Aufkommen des Rationalismus sind nicht nur je länger, je mehr einzelne Kapitel und Reden des ersten Teils, sondern vor allem auch der ganze zweite Teil des Buchs dem Jesaja abgesprochen worden. Und während die Angriffe auf den ersten Teil mehr von liberalen Kritikern ausgegangen, von positiveren neueren Kritikern aber zurückgewiesen worden sind, haben den zweiten Teil auch manche von diesen preisgegeben (Öhler, Delitzsch, Orelli). Der letzte Grund der Angriffe ist der Unglaube.

Im ersten Teil werden besonders bezweifelt: die Weissagungen

wider Babel, 13, 1—14, 23; 21, 1—10, die einem exilischen Schreiber beigemessen werden (Hitzig, de Wette, Ewald, Bleek, Delitzsch, Strack). Aber gerade hier haben wir das Selbstzeugnis, 13, 1; die Propheten können in die Zukunft blicken; die enge Anreihung Assurs, 14, 24—27, weist in die jesajanische Zeit; spätere Propheten kennen diese Weissagung und lehnen sich an sie an, vgl. besonders Jer. 50. 51. — Die eschatologischen Abschnitte, 24—27; 34. 35, die ebenfalls in nachjesajanische oder exilische oder gar nachexilische Zeit verlegt werden (Ewald, Delitzsch, Driver, Kuenen, Cornill). Aber diese Reden bilden einen passenden Abschluß der vorhergehenden Weissagungen; die Sprache ist die jesajanische; die Lehre von der Auferstehung der Toten, 26, 19, ist nicht erst nachexilisch, vgl. Hiob 19, 25—27; Hos. 13, 14; Hesek. 37; spätere Propheten kennen auch diese Reden. — Der geschichtliche Abschnitt 36—39, der nicht von Jesaja geschrieben sein könne. (Strack.) Aber die größtenteils wörtliche Übereinstimmung mit 2 Kön. 18, 13. 17—20, 19 (beachte jedoch auch die Abweichungen) beweist nicht, daß dieser Abschnitt aus 2 Kön. herübergenommen ist; die chronologische Angabe 36, 1 wird mit Unrecht bestritten und die Ermordung Sanheribs, 37, 38, kann noch zu Jesajas Lebzeiten geschehen sein. — Die neuere Kritik (Stade, Kuenen, König, Cornill, Cheyne) bestreitet freilich noch mehr Abschnitte des ersten Teils, der eine diesen, der andere jenen, aber aus noch weniger stichhaltigen Gründen. Ganz unangefochten sind (nach Cornill) nur 1; 2, 5—11, 9; 14, 28—32; 17, 1—11; 18; 20; 22; 28—31.

Fast einstimmig hingegen wird von den neueren Kritikern der zweite Teil, der auch nach Cornill „ohne Frage zum Großartigsten und Erhabensten gehört, was das ganze Alte Testament enthält", dem Jesaja gänzlich abgesprochen und einem ungenannten Propheten aus der letzten Zeit des Exils zugeschrieben (der große Unbekannte, Deuterojesaja). Die neueste Kritik hat dann auch vielfach die Einheit dieses Deuterojesaja aufgegeben und verschiedene Verfasser dieser Kapitel zu verschiedenen Zeiten angenommen (Tritojesaja, Tetratojesaja, Pemptojesaja, Ebed-Jahve-Lieder). Aber auch hier sind die vorgebrachten Gründe nicht durchschlagend: Ein anderer Wortschatz und ein anderer Stil als im ersten Teil (aber außer der allgemeinen Unsicherheit des Sprachbeweises ist in Betracht zu ziehen der verschiedene Inhalt und Zweck beider Teile, da der erste Teil prophetias magis legales, der zweite prophetias magis evangelicas [Calov] enthält, auch zwischen der Entstehung beider Teile ein größerer Zeitraum liegen mag). — Eine andere Gedankenwelt als im ersten

Teil, z. B. Nichterwähnung des messianischen Königs, 7, 14; 9, 6. 7; 11, 1—6, hingegen Hervorhebung des Knechtes Jehovahs, 42. 44. 49. 53 (aber neue Gedankengänge sprechen nicht gegen die Einheit eines Schriftwerkes, und es finden sich auch Berührungen zwischen beiden Teilen; vgl. 11, 1 mit 53, 2; 11, 6—9 mit 65, 25; 35, 10 mit 51, 11; 7, 3; 10, 20—22; 11, 11. 16; 28, 5 [der Rest wird sich bekehren] mit 59, 20; 1, 4; 10, 20; 12, 6 etc. [Heilige in Israel] mit 41, 14. 16. 20 etc.). — Voraussetzung, nicht Vorausverkündigung des babylonischen Exils, z. B. 43, 14; 44, 26. 28; 45, 13; 64, 8—12 (vgl. aber 5, 5—7; 39, 6. 7). — Die Trostreden des zweiten Teils, wenn von Jesaja, seien dann nicht eigentlich an seine Zeitgenossen, sondern an die zweihundert Jahre später lebenden Exulanten gerichtet (aber Jesaja hatte eben die besondere Aufgabe, den „Rest", die „kleine Herde", zu trösten, und versenkt sich durch den Geist Gottes so in die ferne Zukunft, daß er sie als Gegenwart schaut und in ihr lebt). — Weissagungen, die nicht als solche, sondern als Beschreibungen der Gegenwart aufgefaßt werden müßten, z. B. die Nennung des Kores, die Erwähnung seines Ediktes über Jerusalem und die Beschreibung seiner Siegeslaufbahn, 44, 28—45, 7 (aber die Leugnung spezieller Weissagungen läuft schließlich auf die Leugnung aller Weissagung hinaus, vgl. auch Gen. 15, 13. 14; 27, 40; 1 Kön. 13, 2; Jer. 25, 8—14; Sach. 9, 9; Jes. 9. 53). — Der wirklich jesajanische Ursprung des zweiten Teils geht noch hervor aus den deutlichen Bezugnahmen des Jeremia und schon des Zephanja und Habakuk darauf, vgl. z. B. Jer. 10 mit Jes. 44, 9—20; Zeph. 2, 15 mit Jes. 47, 8; Hab. 2, 18. 19 mit Jes. 44, 9—20, aus der ganz einstimmigen Anerkennung dieses Teils in der jüdischen Kirche, vgl. Sir. 48, 25—28, und aus den aus diesem Teil genommenen und mit Jesajas Namen eingeführten zahlreichen Zitaten des Neuen Testaments, vgl. Matth. 3, 3; 8, 17; 12, 17—21 (Jes. 3, 3; 8, 17; 42, 1—4); Mark. 1, 2. 3 (*Ησαΐᾳ*, richtige Lesart, 40, 3); Luk. 3, 4—6; 4, 17—19 (Jes. 40, 3—5; 62, 1. 2); Joh. 1, 23; 12, 38 (Jes. 40, 3; 53, 1); Act. 8, 28—33 (Jes. 53, 7. 8); Röm. 10, 16. 20 (Jes. 53, 1; 65, 1). Bei der Annahme eines Deuterojesaja bleibt unerklärlich, weshalb er nicht nach der Weise aller Propheten seinen Namen nennt, wie sein Name bei seinem Volke ganz in Vergessenheit geraten, und wie sein Buch mit den echten Reden des Jesaja verbunden werden konnte. Die Einheit des Buches wird verteidigt von Hengstenberg, Hävernick, Drechsler, Stier, Kleinert, Keil, Rupprecht.

Mit der Authentie und Integrität des Buches steht auch die Kanonizität desselben fest und wird durch das Neue Testament gewaltig bestätigt; vgl. außer den angeführten Stellen noch Act. 28, 25.

3. Jeremia.

Jeremia, יִרְמְיָהוּ und יִרְמְיָה, das heißt, „Jahve wirft (Israel) hin", 15, Ἱερεμίας, war der Sohn des Priesters Hilkia aus Anathot im Stamme Benjamin, in der Nähe Jerusalems, Jer. 1, 1; 29, 27; 32, 8. 9; 37, 12. Er wurde, sehr jung noch, 1, 6. 7, vom HErrn zum Propheten berufen im 13. Jahre des Königs Josia (627), ein Jahr nach Beginn der Kultusreformation dieses Königs, 1, 2; 25, 3; 2 Chron. 34, 3. Unvermählt bleibend, 16, 1. 2, wirkte er hauptsächlich in Jerusalem, 2, 2; vgl. aber 11, 21; 32, 8. 9; 40, jahrelang unter den Königen Josia, Joahas (Sallum), Jojakim, Jojachin (Jechanja, Chanja) und Zedekia bis zu der Zerstörung Jerusalems und dem Untergang des Reiches, von 627 bis 587, 1, 2. 3; 22, 11. 18. 24; 29, 2. Danach wirkte er in Mizpa bei dem Landpfleger Gedalja, wurde später nach dessen Ermordung von den nach Ägypten fliehenden Juden mitgeschleppt und war noch in Thachpanhes (Daphne bei Pelusium) unter seinen Volksgenossen tätig, 40—44 (40, 6; 44, 1). Dort soll er auch nach glaubwürdiger Überlieferung von ihnen gesteinigt worden sein. Apokryphische Sagen über ihn finden sich 2 Makk. 2, 1—12.

Jeremias Wirksamkeit fällt in die Zeit, als das Reich Juda rasch und unaufhaltsam seinem Untergang entgegeneilte. Mit dem Tode des frommen Josia (639—609), der wohl eine Reformation anstellte, aber damit keinen in die Tiefe gehenden Erfolg hatte, nach der Schlacht mit Pharao Necho von Ägypten bei Megiddo, war die letzte Gnadenfrist abgelaufen. Sein gottloser Sohn Sallum = Joahas wurde nach drei Monaten von Necho abgesetzt und nach Ägypten deportiert. Dessen ebenfalls gottloser Bruder und Nachfolger Eliakim = Jojakim (608—598) war Vasall erst der Ägypter, dann nach der Schlacht bei Karchemisch 606 (Anfang des Exils) Nebukadnezars von Babylonien, empörte sich und hatte ein elendes Ende. Jojakims Sohn und Nachfolger Jojachin, ebenfalls gottlos, wurde schon nach drei Monaten mit den Edelsten im Volk nach Babel geführt, und als sich auch der von Nebukadnezar auf den Thron erhobene, ebenfalls gottlose, jüngste Sohn Josias, Mattanja = Zedekia (597—587), empörte, wurde Jerusalem erobert (10. August 587), Zedekia geblendet und in Ketten nach Babel geführt. Vgl. 2 Kön. 22—25; 2 Chron. 34—36; Jer. 22; 46, 2; Hesek. 1, 2; Dan. 1, 1. In dieser bösen, traurigen Zeit hatte Jeremia den Beruf, dem unbußfertigen, verstockten und für das Gericht reif gewordenen Volk den Untergang als nahe und unmittelbar bevorstehend anzukündigen, 25. Für solche Predigt mußte er von den verderbten Priestern, den fal-

schen Propheten, den gottlosen Königen viel und schwer leiden. Er ist der „Märtyrer des Prophetentums" (Delitzsch) und ist lange ein Märtyrer gewesen, ehe er ein Märtyrer wurde (Origenes). Vgl. 11, 18—21; 12, 5. 6; 15, 10; 18, 18; 20, 1. 2; 26, 7—11; 32, 2—5; 33, 1; 36, 21—26; 37, 13—21; 38, 4—6. 28. Aber wunderbar hat der HErr ihn in diesen Trübsalen, Verfolgungen und Mordanschlägen gestärkt und errettet, 1, 18. 19; 15, 20. 21; 26, 12—24; 36, 26; 38, 7—13; 39, 11—14. Jeremias Wort war scheinbar vergeblich, in Wirklichkeit aber von großer Bedeutung. Es kam dadurch zur Sichtung, indem die große Masse des Volkes sich schlechthin widersetzte und für den Untergang ausreifte, der „Rest" aber in der Trübsal des Gerichts den Segen des prophetischen Wortes erfuhr und einer besseren Zukunft entgegenging, 29.

Jeremia hat von Natur ein weiches, zartes Gemüt, zeigt aber in seinem Beruf einen festen, standhaften Charakter, 1, 6. 18; 15, 20; 20, 7—18, und weicht auch dann nicht, wenn alle Hoffnung auf Erfolg ihm genommen wird, 7, 16; 11, 14; 14, 11. 12, obwohl das Verderben und Schicksal seines Volkes ihm tief zu Herzen gehen. Seine Wehmut und sein Schmerz darüber erklären die Beschaffenheit seiner Reden und prägen sich aus in seiner Sprache. Sein Stil ist einfach und reicht nicht entfernt an die Erhabenheit und Majestät des Jesaja; seine Reden sind mehr flehend als drohend, ohne rhetorischen Schmuck, breit und schmerzlich bewegt, 9, 1; Klagl. 2, 11. Mit Vorliebe lehnt er sich an das Gesetz und an ältere Propheten an, vgl. z. B. Jer. 11, 3. 4 mit Deut. 27, 26; 4, 20; Jer. 7, 6 mit Ex. 22, 20—22; Jer. 48, 5 mit Jes. 15, 5; Jer. 49, 14—16 mit Obadja 1—4, und wiederholt dieselben Gedanken, Bilder und Worte, vgl. z. B. 5, 9 und 29; 6, 13—15 mit 8, 10—12; 1, 18. 19 mit 15, 20; 9, 15 mit 23, 15. Doch zeigen die Reden gegen die auswärtigen Völker, daß er auch über Kraft und Feuer der Rede verfügt, vgl. z. B. 46.

Das Buch Jeremias ist mehr sachlich als chronologisch geordnet, vgl. z. B. 46, 1. 2 (606) mit 39, 1 (587), und zerfällt in zwei ungleiche Teile. Der erste, 1—45, enthält nach einer die Berufung Jeremias berichtenden Einleitung, 1, die einheimischen Weissagungen und Ereignisse, der zweite, 46—51, zehn Weissagungsreden wider neun auswärtige Völker, die Ausführung von 25, 15—26, während 52 einen historischen Anhang bildet mit Nachrichten über die Zerstörung Jerusalems und die Freilassung Jojachins. Im ersten Teil lassen sich drei größere Abschnitte unterscheiden: 1. 2—20 enthalten sechs allgemeinere Mahn- und Strafreden aus der Zeit Josias über das Verderben des Volkes, die Notwendigkeit der Umkehr und das

drohende Strafgericht, vgl. die Überschriften 2, 1; 3, 6; 7, 1; 11, 1; 14, 1; 18, 1; 2. 21—33 enthalten speziellere Weissagungen einerseits des babylonischen Strafgerichts, 21—29, andererseits des messianischen Heils, 30—33; 3. 34—45 enthalten zuerst kürzere Aussprüche des Propheten und Ereignisse in seinem Leben aus der Zeit Jojakims und Zedekias bis zur Eroberung Jerusalems, 34—39, und sodann die Ereignisse und Reden nach der Zerstörung Jerusalems, 40—45. Den Höhepunkt des Buches bildet die messianische Weissagung, besonders 23, 5. 6; 30. 31. 33, die um so herrlicher und tröstlicher erscheint, als die Gerichtsverkündigung im zweiten Abschnitt, 21—33, nicht mehr bedingt, wie im ersten Abschnitt, 3, 12; 4, 1; 6, 8; 7, 3; 18, 7. 8, sondern unbedingt erklingt.

Das ganze Werk unterscheidet sich von andern prophetischen Schriften durch das starke Vorwalten des biographischen Moments und wird durch die Anschaulichkeit der Schilderung und durch die Menge zuverlässiger Einzelangaben in den geschichtlichen Teilen eine überaus wertvolle Geschichtsquelle. Über die Verabfassung des Buches wird in einzigartiger Weise berichtet, daß Jeremia nach längerer nur mündlicher Wirksamkeit im Auftrag des HErrn alle ihm zuteil gewordenen Reden aufschreiben sollte und dies durch seinen Sekretär Baruch getan und nach der Vernichtung der ersten Niederschrift nach einem Jahre in noch umfassenderer Weise wiederholt hat, 36; 45, 1. Diese Niederschrift ist zwar nicht die jetzt vorhandene, vgl. 36, 1 (viertes Jahr Jojakims) mit 21, 1 (Zedekia), 1, 3 (Gefängnis Jerusalems), 51, 64, aber ohne Zweifel die Grundlage derselben gewesen. Vgl. Luther XIV, 42. 43. Das Buch ist eine zusammenfassende Wiedergabe seiner mündlichen Predigt.

Die Authentie und Integrität des Buches ist bis in die neuere Zeit unangefochten geblieben, da das ganze Buch den Stempel der stark markierten und leicht erkennbaren Individualität Jeremias trägt. Die Gründe, mit denen moderne Kritiker (Strack, König, Cornill) einzelne Kapitel und Kapitelteile dem Jeremia absprechen und als Interpolationen des Deuterojesaja oder als mehr oder weniger von diesem „Unbekannten" überarbeitete Stücke bezeichnen, sind nicht berechtigt. Solche angefochtenen Stücke sind z. B.: 10, 1—16, vgl. mit Jes. 44 (Strack, Cornill); aber dieser Abschnitt unterbricht nicht den Zusammenhang, sondern begründet 9, 23—26, und die Verwandtschaft mit Jesaja erklärt sich aus der schon erwähnten, gerade Jeremia eigentümlichen Anlehnung an frühere Propheten. — 30. 31. 33 (Vatke, Stade); aber auch hier erklärt sich die Gedankenverwandtschaft mit Jesaja durch die genannte Beobachtung, um so mehr, als Jeremia dieselbe Situation im Auge hat wie Jesaja.

— 50. 51 (Eichhorn, Cornill, Budde); aber Wiederholungen sind schon früher als Jeremia eigentümlich anerkannt, der Vorwurf der Inhaltslosigkeit und Weitschweifigkeit ist durchaus unbegründet, die Behauptung, daß der Inhalt eine spätere Abfassungszeit anzeige, 50, 8—19. 28; 51, 6. 11. 45, ist nicht beweisbar, und die Verwandtschaft mit Jes. 13. 34 ist auch hier kein Gegenbeweis. — 52, vgl. mit 2 Kön. 24, 18—25, 30; aber dieser Anhang ist schon durch die Unterschrift, 51, 64, als ein Nachtrag bezeichnet, der von einem andern heiligen, aber jüngeren Schreiber, vielleicht von Baruch, herrühren wird, vgl. 52, 31—34 (56), und aus unserm Buche in das Königsbuch oder aus diesem in unser Buch herübergenommen worden ist. Und wenn für die Annahme zahlreicher Interpolationen auf die vom massoretischen Text in der Anordnung verschiedene und auch bedeutend kürzere Textgestalt unsers Buches in den LXX verwiesen wird (46—51 stehen hinter 25, 13; — ca. 2700 Worte weniger), so zeigt eine genaue Vergleichung, daß auch hier die LXX keinen Vorzug verdienen (Delitzsch, Orelli, König), sondern der hebräische Text festzuhalten ist. Die literarische Einheitlichkeit des Buches wird auch dadurch nicht in Zweifel gestellt, daß Jeremia in den erzählenden Kapiteln 19. 20. 26. 28. 29. 34. 36—45 objektiv die dritte Person anwendet, 1 und 27 aber subjektiv die erste Person. Vgl. Jes. 7, 3 und 8, 1.

Die Kanonizität des Buches wird durch zahlreiche Zitate im Neuen Testament bestätigt. Vgl. Matth. 2, 17. 18 (Jer. 31, 15); Matth. 21, 13; Luk. 19, 46 (Jer. 7, 11); Matth. 27, 9 (Jer. 32, 6—15); 1 Kor. 1, 29. 31 (Jer. 9, 23. 24); 2 Kor. 6, 16. 18 (Jer. 31, 1. 9. 33); Hebr. 8, 8—12; 10, 16. 17 (Jer. 31, 31—34).

4. Die Klagelieder.

Die Klagelieder heißen in der hebräischen Bibel אֵיכָה, „Ach wie!" nach dem Anfangswort, 1, 1; 2, 1; 4, 1, im Talmud קִינוֹת, Klagelieder, nach dem Inhalt, vgl. 2 Chron. 35, 25, bei den LXX θρῆνοι, in der Vulgata Threni oder Lamentationes. Nach der Weise der Klagen, die man über geliebte Tote erhob, vgl. 2 Sam. 1, 17; 3, 33, und die auch über verheerte Städte und Länder angestimmt wurden, Amos 7, 1; Hesek. 26, 17, beklagen diese Lieder die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar und deren schreckliche Folgen. Es sind fünf abgerundete, aber innerlich verbundene Lieder, aus denen der tiefe Schmerz über das Unglück in immer neuen Wendungen herausklingt, aber auch die Hoffnung auf Vergebung und Errettung, vgl. 3, 22—24. 31—33; 4, 22; 5. Um der Klage den

Charakter der Vollständigkeit zu geben, sind die Lieder in alphabetischer Form gegeben; Kap. 3 beginnen immer drei Verse mit je einem Buchstaben des hebräischen Alphabets der Reihe nach. Kap. 5 ist die Reihenfolge des Alphabets aufgegeben, aber dieselbe Zahl der Verse nach den Buchstaben des Alphabets (22) beibehalten.

Aus dem Buche selbst geht hervor, daß die Lieder während des Zerstörtseins Jerusalems gedichtet sind, also zwischen 587 und 536, vgl. 1, 1; 2, 9; 5, 1. Und da der Verfasser als Augenzeuge des Jammers erscheint, 2, 11. 12, und die ganze Schilderung frische und lebendige Erinnerung an die Schrecken anzeigt, so sind sie jedenfalls bald nach der Katastrophe verabfaßt. Die jüdische und christliche Tradition nennt einstimmig den Propheten Jeremia als Verfasser, der nach 2 Chron. 32, 25 dem König Josia ein Klagelied sang und von dem die wahrscheinlich aus dem Hebräischen stammende Überschrift der LXX zu den Klageliedern ausdrücklich sagt: „Und es geschah, nachdem Israel gefangen und Jerusalem verwüstet war, setzte sich Jeremia weinend nieder und dichtete folgendes Klagelied über Jerusalem und sagte." Tatsächlich ist die Übereinstimmung in Gedanken und Ausdrücken mit dem Buche des Propheten so auffallend, daß auch neuere Kritiker Jeremia als Verfasser anerkennen (Hävernick, Keil, Riehm, Orelli). Dahin gehört in beiden Büchern die Betonung der Verschuldung des Volkes als Ursache des Unglücks, die häufige Wiederkehr derselben Ausdrücke und Bilder, das Zurückgreifen auf Gesetzesworte, eine gewisse Breite und Monotonie der Darstellung; vgl. ferner Klagel. 2, 11 mit Jer. 9, 1; Klagel. 3, 14 mit Jer. 20, 7; Klagel. 3, 53—66 mit Jer. 38, 6—28; Klagel. 3, 64—66 mit Jer. 17, 18. Deshalb haben die Bibelausgaben die Klagelieder einfach auf das Buch des Propheten folgen lassen und zum Teil geradezu mit diesem verbunden (LXX), und die Gründe, mit denen die moderne Kritik die Einheit des Verfassers und die Autorschaft Jeremias bestreitet (Strack, König, Kautzsch, Cornill u. a.), sind nicht durchschlagend: Verschiedenheit der alphabetischen Anordnung: 1 steht ע vor פ, 2. 3. 4 פ vor ע (aber die Reihenfolge der Buchstaben war früher schwankend); Vorkommen nichtjeremianischer Wörter und Fehlen solcher, die ihm eigentümlich sind (solcher vorgebliche Sprachbeweis ist höchst unsicher, und die Klagelieder sind nicht prophetische Mahn-, Straf- und Trostreden, sondern lyrisch-elegische Dichtung).

Inhaltlich betrachtet, ist 1 eine Klage über die Wegführung des Volks und über das Elend der eroberten Stadt, 2 eine Klage über die Zerstörung Jerusalems und den Spott der Feinde, 3 eine Klage über die schweren Leiden des Frommen, aber auch Ausdruck

der Hoffnung auf Erlösung, 4 Begründung des Strafgerichts mit dem Hinweis auf den Zorn Gottes über die Sünde, 5 Gebet um Hilfe und Errettung.

Die Kanonizität des in der hebräischen Bibel unter den Hagiographen stehenden Buches ist unbestritten. 2 Tim. 3, 16.

5. Hesekiel.

Hesekiel oder Ezechiel, יְחֶזְקֵאל, „Stark ist Gott", Ἰεζεκιήλ, Ezechiel, war der Sohn des jerusalemischen Priesters Busi und gehörte zu den angesehenen Judäern, die mit dem König Jojachin im Jahre 597, zehn Jahre vor der Zerstörung Jerusalems, ins Exil nach Babel geführt wurden, 1, 1—3; 33, 21; 40, 1; 2 Kön. 24, 10—16; 2 Chron. 36, 9. 10. Dort wohnte er, verheiratet und in eigenem Hause, in Tel-Abib an einem Fluß oder wahrscheinlicher Kanal Kebar in der Landschaft Babylonien, 1, 3; 3, 15. 24; 8, 1; 24, 18. Im fünften Jahr seines Exils wurde er von Gott in majestätischer Weise durch eine wunderbare Vision zum Propheten, Lehrer und Wächter seiner Mitgefangenen berufen, 1, 1—3, 28, besonders 1, 1. 2. 28; 2, 3; 3, 17, und wirkte wenigstens 22 Jahre lang, bis zum 27. Jahre seines Exils und dem 17. nach der Zerstörung Jerusalems, 29, 17 (570), war also ein jüngerer Zeitgenosse Jeremias und ein älterer Daniels. Er stand unter seinen Volksgenossen als Berater in hohem Ansehen, 8, 1; 14, 1; 20, 1, erfuhr jedoch auch, besonders in den ersten Jahren seines Wirkens, viel Widerspenstigkeit und Widerspruch seitens falscher Propheten und Prophetinnen, bis die Erfüllung seiner Weissagungen durch die Zerstörung Jerusalems seinem Worte größeren Nachdruck gab, 13, 2. 17; 33, 30—33; Jer. 29. Von seinen weiteren Lebensschicksalen ist nichts Zuverlässiges bekannt.

Hesekiels Aufgabe war, den zum großen Teil immer noch hartnäckigen, ungläubigen, 2. 3, und götzendienerischen Exulanten, 14, 3—7; 20, 30—32, denen es äußerlich ganz gut ging, und die einen lebhaften Verkehr mit der Heimat unterhielten, Jer. 29; 27, 11, die bevorstehende und unabwendbare Zerstörung Jerusalems zu verkündigen, 4—7. 12. 15. 24 (beachte besonders V. 2), und nachzuweisen, daß dieses Gericht ein wohlverdientes sei, 8. 9. 14. 16. 22. 23, damit sie nicht mit falschem Trost ihre Herzen verhärteten und, religiös gleichgültig, nur auf ein materiell erträgliches Leben bedacht wären, sondern zu wahrer Buße gebracht würden, 18. 33. Diese Aufgabe hat der Prophet, der eine reiche Begabung, hervorragende Bildung, echt priesterliche Gesinnung, großartige Phantasie und ein gewaltiges Feuer der Rede besaß, und dem Gott selbst eine inner-

schütterliche Festigkeit und einen unbeugsamen Mut verliehen hatte, in wunderbarer Weise erfüllt, eine durchgreifende und nachhaltige Wirksamkeit ausgeübt und ist für die Umwandlung der Exulanten und für die neue Gestaltung und Entwicklung des Volkes von größtem Einfluß gewesen. Außerdem hatte er den Beruf, den Heidenvölkern Gottes Strafe anzukündigen, 25—32, und besonders auch den Frommen, die den Verlust des Tempels und des legitimen Kultus im eigenen Lande schmerzlich empfanden, die Erlösung aus Babel und die rechte Erlösung durch den Messias zu weissagen, 34. 36. 37. 40—48. Luther XIV, 51—53.

Der Stil und die Weise der Darstellung im Buche entspricht dem scharf ausgeprägten, energischen, feurigen Charakter des Propheten. Die didaktische Rede, die gern an Sprichwörter und Gleichnisse anknüpft, 12, 22. 23; 16, 44. 45; 17, 2; 18, 2; 20, 49, und in langen, erschöpfenden Sätzen sich bewegt, öfters aber auch zu poetischer Form sich erhebt, 19. 27. 32, tritt doch im ganzen zurück hinter der symbolischen und allegorischen Darstellungsweise. Eine Fülle öfters bis ins Detail ausgemalter Visionen, kühner Bilder und besonders auch merkwürdiger symbolischer Handlungen ist das eigentliche Charakteristikum dieses Propheten, 1; 4; 5, 1—4; 12, 3—7; 16; 23; 24, 3—14. 15—27; 37, 16—28. Infolgedessen sind seine Reden oft geheimnisvoll, dunkel und rätselhaft, schwierig für das Verständnis, und das Buch ein „oceanus et mysteriorum Dei labyrinthus“ (Hieronymus). Hesekiels Sprache zeigt eine Reihe ihm eigentümlicher, stets wiederkehrender Phrasen (z. B. Menschenkind, 2, 1, ca. 90mal; ungehorsames Haus, 2, 5, 17mal; „sie sollen erfahren, daß ich Jehovah bin“, 6, 10, 73mal), eine große Anzahl sonst nicht vorkommender, wohl häufig von ihm selbst gebildeter Wörter und Wortformen, lehnt sich aber auch deutlich an ältere Schriften, besonders an den Pentateuch, an, 20, 21; 18, 6—9; vgl. dazu auch Ps. 15, und verrät durch Aramaismen und Anomalien die späte Zeit und den Aufenthalt des Propheten in der Fremde.

Das wohlgeordnete und klar disponierte Buch Hesekiels zerfällt nach der im Eingang, 1, 1—3, 21, berichteten Berufung und Weihe des Propheten zu seinem Amt in zwei große Hauptteile, deren jeder wieder zwei Unterabteilungen hat: I. Gerichtsverkündigungen, 3, 22—32, 32, und zwar 1. über Jerusalem und Israel, 3, 22—24, 27, und 2. über sieben Heidenvölker 25—32; II. Heilsverkündigungen nach der 33, 21 gemeldeten Zerstörung Jerusalems, 33—48, und zwar 1. zeitgeschichtliche und messianische, 33—39, und 2. die prophetische Schilderung des neuen Tempels, der neuen Verteilung Kanaans und des neuen Jerusalems, das heißt, der neutestament-

lichen Kirche, 40—48. Aus den Zeitangaben geht hervor, daß die Reden des ersten, dritten und vierten Abschnitts chronologisch geordnet sind, 1, 1. 2; 8, 1; 20, 1; 33, 21; 40, 1, die des zweiten Abschnitts hingegen nach sachlichem Gesichtspunkte, 26, 1; 29, 1. 17; 30, 20; 31, 1; 32, 1. 17.

Die Authentie und Integrität des Buches sind auch von der neuesten liberalen Kritik so gut wie allgemein anerkannt. Dafür, daß Hesekiel seine Weissagungen selbst aufgezeichnet hat, spricht auch der stehende Gebrauch der ersten Person, außer 1, 3; 24, 24, wo der Gebrauch der dritten Person sich aus dem Kontext erklärt.

Der kanonische Charakter des Buches wird durch das Neue Testament bestätigt. Joh. 10, 12; 1 Petr. 2, 25 (Hesek. 34, 23); Röm. 2, 24 (Hesek. 36, 20—23); Apok. 20, 8 (Hesek. 38); Apok. 21, 3. 10. 12. 15. 16 (Hesek. 37, 37; 40, 2. 3. 5; 43, 16; 48, 31—35); Apok. 22, 1. 2 (Hesek. 47, 1. 12).

6. Daniel.

Daniel, דָּנִיֵּאל, das heißt, „(Mein) Richter ist Gott", *Δανιήλ*, stammte aus vornehmem jüdischem, vielleicht königlichem Geschlecht, 1, 3. 6, wurde bei der ersten Eroberung Jerusalems unter Jojakim (606) von Nebukadnezar mit andern edlen Jünglingen nach Babel weggeführt und dort unter dem Namen Beltsazar, בַּלְטְשַׁאצַּר, das heißt, „(Sein) Leben schirme!" für den Hofdienst erzogen und ausgebildet, 1, 1—7; 2 Kön. 24, 1; 2 Chron. 36, 6. 7; Jer. 46, 2; 36, 9. Er blieb dabei seiner väterlichen Religion gewissenhaft treu, 1, 8—16, wurde von Gott mit hoher Weisheit und dem Verständnisse von Gesichten und Träumen begabt, 1, 17. 19. 20, und gelangte infolge der Deutung eines wunderbaren Traumes Nebukadnezars zu hoher Stellung im Reiche, 2, 48, vgl. auch 4. Wahrscheinlich verlor er diese Stelle unter Nebukadnezars Nachfolger Belsazar (Evil Merodach, 2 Kön. 25, 27; Jer. 52, 31), 5, 11—16, verblieb aber im Staatsdienst, 8, 27, und wurde infolge der Deutung einer wunderbaren Schrift wieder zu hohen Ehren gebracht, 5, 29. Auch unter Belsazars Nachfolger, dem Meder Darius (Cyaxares II.), bekleidete er ein hohes Amt, 6, 1—3, und lebte in angesehener Stellung noch bis in die ersten Jahre des Cyrus, 1, 21; 6, 28, kehrte jedoch bei der Heimkehr seines Volkes nicht mit nach Jerusalem zurück, sondern blieb in Babylonien, 10, 1; Esra 1. 2. Er hat, wegen seiner Gerechtigkeit und Weisheit schon bei den Exulanten hochberühmt, Hesek. 14, 14. 20; 28, 3, ein Alter von wenigstens neunzig Jahren erreicht, 1, 4. 10. 13 (יֶלֶד) 21; 10, 1. Wie über sein Leben sonst nichts

bekannt ist, so fehlen auch über sein Lebensende authentische Nachrichten; beachte aber die tröstliche Verheißung am Schluß, 12, 13. Apokryphische Sagen sind die Zusätze zu seinem Buch in den LXX: Die Geschichte von der Susanna, mit der dort das Buch eröffnet wird, vom Bel und vom Drachen zu Babel, die dort am Schlusse stehen. Vgl. auch die apokryphischen Stücke: Das Gebet Asariä und Der Gesang der drei Männer im Feuer, die dort nach 3, 23 eingeschaltet sind.

Das Buch Daniels zerfällt in zwei ziemlich gleiche Teile, deren erster Geschichte enthält, besonders der Erlebnisse Daniels, 1—6, der zweite hingegen Gesichte über die Reiche der Welt und des Königs Messias, die Daniel gehabt und die ihm durch Engel gedeutet werden, 7—12; und zwar sind 1, 1—2, 3 und 8—12 in hebräischer Sprache verfaßt, 2, 4—7, 28 in aramäischer Sprache (die Botschaft an die Welt ergeht in der Weltsprache; was speziell Gottes Volk betrifft, steht in der hebräischen Sprache). Beide Teile hangen innerlich zusammen und bezeugen dadurch die Einheit des Buches und seines Verfassers. Vgl. die inhaltliche Verwandtschaft von 2. 7. 8 im allgemeinen und die sprachliche Übereinstimmung im besonderen, z. B. 2, 29; 4, 2. 7. 10 mit 7, 1. 2. 15; 4, 16; 5, 6. 9. 10 mit 7, 28; 3, 4. 7. 31; 5, 19; 6, 25 mit 7, 14; 2, 26; 4, 5. 16 mit 10, 1, und daß der Gebrauch der aramäischen Sprache, der auch Kap. 7 des zweiten Teils umfaßt, ein Band der Einheit beider Teile bildet. Der Zweck des in bezug auf die Weissagungen einzigartigen (apokalyptischen) Buches ist, in der Zeit, da die Juden unter der heidnischen Weltmacht standen, das Volk Gottes durch geschichtliche Beispiele zu belehren, daß der HErr und König aller Könige die Seinen, die ihn mehr fürchten als die Menschen, auch gegen die Gewaltigen der Erde zu schützen weiß, 1—6, und es durch Visionen zu trösten, daß die Feinde des Volkes Gottes und deren Händel, unter denen die Kirche zu leiden hat, unter Gottes Leitung stehen und, wenn es zum Äußersten gekommen ist, ein Ende nehmen müssen, und Gottes Reich bestehen bleibt, 7—12 (Antichrist, 11, 36 ff.).

Der eine Verfasser des Buches ist nach dem Selbstzeugnis desselben kein anderer als Daniel. Denn dieser wird als Empfänger der Offenbarungen des zweiten Teils genannt und redet darin fast durchgängig von sich in der ersten Person, 7, 2 ff. 28; 8, 1 ff. 15 ff.; 9, 2 ff.; 10, 2 ff. 7 ff.; 12, 5 ff. Daß er in den historischen Erzählungen des ersten Teils und an zwei Stellen des zweiten Teils die dritte Person von sich gebraucht, widerspricht nicht der Einheit des Verfassers, sondern entspricht vielmehr dem objektiven Charakter der hebräischen Geschichtschreibung, vgl. 7, 1 und 2; 10, 1 und 2; Hos. 1 und 3; Jes. 7, 3 und 8, 1; Amos 1, 1; 7, 1; 8, 1; 9, 1. Dieses

Selbstzeugnis des Buches wird bestätigt durch die Aufnahme desselben in den alttestamentlichen Kanon, durch die gesamte geschichtliche Überlieferung der Juden und der Christen, die es einstimmig Daniel zuschreiben, vgl. besonders das Zeugnis des Neuen Testaments, Matth. 24, 15; Mark. 13, 14 (Dan. 9, 27; 11, 31; 12, 11); Matth. 24, 21; Mark. 13, 19 (Dan. 12, 1); Matth. 10, 23; 16, 27. 28; 19, 28; 24, 30; 25, 31; 26, 64 (Dan. 7, 13. 14. 26. 27); 1 Petr. 1, 10. 11 (Dan. 9, 23—27; 12, 8—12); 2 Thess. 2, 3. 4 (Dan. 7, 8. 25; 12, 36); Hebr. 11, 33. 34 (Dan. 6, 3), die Apokalypse; ferner durch den sprachlichen Charakter des Buches, der in die exilische Zeit weist (Übereinstimmung mit der Sprache Hesekiels, Esras, Nehemias und der Chronika; leichter Übergang von der hebräischen in die aramäische Sprache und umgekehrt), durch den eigentümlichen, apokalyptischen Charakter seiner Weissagung (wie zum Teil Hesekiel vor ihm und Sacharja nach ihm) und durch die genaue Bekanntschaft mit den geschichtlichen Verhältnissen, den Sitten und Gebräuchen der exilischen Zeit (richtige Aufeinanderfolge der Könige trotz der Einwürfe der Kritik; vgl. 6, 8. 12 mit Esther 1, 3. 14. 18. 19; Dan. 1, 7 mit 2 Kön. 24, 17; Dan. 2, 5; 3, 29 mit Hesek. 16, 40; 23, 47). Vgl. auch 1 Makk. 2, 59. 60.

Gleichwohl hat nach dem Vorgang des Porphyrius die neuere Kritik seit dem Aufkommen des Rationalismus fast allgemein die Authentie des Buches bestritten, den prophetischen Charakter Daniels, zum Teil sogar seine geschichtliche Existenz geleugnet und das Buch für das Werk eines Juden der makkabäischen Zeit (nach 168) und die Weissagungen desselben als vaticinia ex eventu bezeichnet. Der unbekannte Verfasser, der allerdings als Daniel gelten wolle, habe die Absicht gehabt, seine unter Antiochus Epiphanes schwer leidenden Volksgenossen zu trösten und durch den Hinweis auf den baldigen Sturz des Tyrannen und den Anbruch des messianischen Heils aufzurichten. Auch in der neuesten Zeit wird das Buch von negativen wie den meisten positiveren Kritikern ganz oder teilweise dem Daniel abgesprochen, oder es werden in den Kapiteln 10—12 Interpolationen von seiten eines jüdischen Apokalyptikers aus der Makkabäerzeit angenommen, und die Authentie, Integrität und Einheit wird nur von einzelnen verteidigt (Hengstenberg, Hävernick, Auberlen, Volck, Keil, Kliefoth, Pusey, Wright, Rupprecht). Aber die von der Kritik geltend gemachten Gründe sind nicht durchschlagend, und die vorhandenen Schwierigkeiten lassen sich lösen. Als solche werden geltend gemacht: die Stellung des Buches im hebräischen Kanon unter den Hagiographen, nicht unter den Propheten (aber Daniel war eben nicht Prophet im engeren Sinn, sondern Staatsbeamter,

kann freilich im weiteren Sinn Prophet genannt werden, Matth. 24, 15, vgl. Act. 2, 30; Matth. 27, 35); Nichterwähnung bei Jesus Sirach, 49 (aber Sirach beansprucht nicht Vollständigkeit, und sein Stillschweigen wird völlig aufgewogen durch Hesek. 14, 14. 20; 28, 3); Gebrauch der hebräischen und aramäischen Sprache nebeneinander (aber dies paßt besser in die exilische als in die makkabäische Zeit; daß kein Jude im 6. Jahrhundert sich des Westaramäischen statt des mesopotamischen Ostaramäischen bedient haben würde, ist unbeweisbar, und daß das Hebräische Daniels in späte Zeit weise, setzt die Zuverlässigkeit des Sprachbeweises voraus); etwa 15 persische Wörter (aber die Juden können schon im Exil persische Wörter gehört und sich angeeignet haben); griechische Wörter (aber die dafür angeführten Beispiele von musikalischen Instrumenten, 3, 5. 7—10. 15 und פְּסַנְתֵּרִין = κίθαρις, 3, 4, vgl. auch 5, 29, sind termini technici, deren Vorkommen bei dem Verkehre der Griechen und Asiaten nicht unerklärlich ist); die Form mehrerer Eigennamen, z. B. Nebukadnezar, wofür Hesekiel immer und Jeremias meistens Nebukadrezar sagen, während erst Esra, Nehemia, Esther, Chronika die spätere Form hätten (aber vgl. Jer. 27, 6—29, 3; beide Formen wurden gebraucht); ehrenvolle Selbstbezeichnungen Daniels, 1, 17. 19. 20; 3, 11. 12; 6, 4; 9, 23; 10, 11 (aber diese gehören zur Vollständigkeit des Berichts, werden öfters auch von andern ihm beigelegt und verherrlichen im letzten Grunde Gott; vgl. auch Ex. 11, 3; Num. 12, 3; 1 Kor. 15, 10; 2 Kor. 11, 5. 6; 12, 1—6 und andererseits Dan. 9, 18); Irrtümer in der babylonischen Geschichte (aber Belsazer ist nicht der Sohn des Thronusurpators Nabunaid, sondern wirklich der Sohn Nebukadnezars, 5, 2. 11, und mit Amel-Marduk = Evil Merodach, 2 Kön. 25, 27; Jer. 52, 31, eine Person; Darius der Meder, 5, 31; 6, 1; 9, 1, ist nicht eine Fiktion, sondern mit Cyaxares II. zu identifizieren und hat wirklich über Babel regiert); dogmatische Ansichten der späteren Zeit (aber die Lehre von der Auferstehung der Toten, 12, 2, findet sich schon bei Jesaja, 25, 8; 26, 19; 66, 22—24, und Daniels Angelologie ist nicht ein Einfluß des Parsismus, sondern zeigt Berührung mit Hesekiel und Sacharja, vgl. Dan. 10, 13. 21; 7, 9. 10 mit Hesek. 9. 10 und Sach. 1—6); unglaubliche Dinge, 3. 4. 6 (aber es ist Rationalismus, an den erzählten Wundern Anstoß zu nehmen, und Nebukadnezars Wahnsinn ist auch durch babylonische Berichte nahegelegt); der spezielle Charakter der Weissagungen, besonders 11, so daß man immer wieder den Eindruck habe, nicht Weissagung, sondern Geschichte zu lesen (aber es finden sich auch sonst spezielle Weissagungen, vgl. Gen. 15, 13—16; 1 Kön. 13, 2;

Edgar Krentz

Jes. 7, 8; 23, 15; 45, 1—6; Jer. 25, 8—12; Hesek. 4, 6. 9, und die Leugnung spezieller Weissagungen ist Leugnung der Weissagung überhaupt); kein Einfluß Daniels auf die nacherilische prophetische Literatur (aber das Buch kann erst spät nach Palästina gekommen sein).

Wie durch die Gründe der Kritik der danielische Ursprung des Buches nicht umgestoßen wird, die Argumente derselben vielmehr öfters zu Beweisen für die Echtheit des Buches werden, so läßt sich auch der angebliche Ursprung desselben in der Makkabäerzeit mit schwerwiegenden Gründen zurückweisen. Dahin gehört der an historischem Detail reiche Inhalt des Buches, der eine mannigfaltige und genaue Kenntnis der Personen und Zustände des babylonischen und medopersischen Reiches voraussetzt, der tiefgehende Unterschied zwischen dem Buche Daniel und den Apokryphen jener Zeit, in denen sich keine Messiashoffnung findet, der prophetische Geist geschwunden ist, vgl. 1 Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41, und statt des Vertrauens auf die Wunderhilfe des HErrn vielmehr das Gefühl der Gottverlassenheit sich zeigt (keine Wunder im ersten Makkabäerbuch, im zweiten fingierte Wunder, 2 Makk. 2; 5, 2—4 etc.). Selbst Kritiker, die das Buch für ein pseudepigraphisches halten, haben ihm eine gewisse Anerkennung nicht versagen können (Strack, Cornill), und die kanonische Bedeutung desselben ist durch das direkte Zeugnis Christi, Matth. 24, 15, erhärtet. Als messianische Weissagungen sind besonders zu beachten 2, 44; 7, 13. 14; 9, 24—27. („Lehre u. Wehre" 31, 230; 32, 355.) Über Kap. 11. 12 vgl. Luther VI, 896; über Kap. 2. 7 vgl. „Lehre u. Wehre" 15, 260. 59, 49.

7. Hosea.

Hosea, הוֹשֵׁעַ, verkürzt aus הוֹשֵׁעְיָה, Jer. 42, 1, das heißt, „Gerettet hat Jehovah", Ὡσήε, Osee, der Sohn Beeris, war ein Bürger des Reiches Israel, 1, 1; 2. 4; 7, 5, in dessen Mitte er auch wirkte unter Jerobeam II. (783—743) und dessen Nachfolgern, zur Zeit der Könige Usia, Jotham, Ahas und Hiskia in Juda, 1, 1, in dem Zeitraum, der etwa von 760 bis 725 geht. Diese Zeitbestimmung wird auch durch andere Angaben bestätigt, 1, 4; 10, 14, vgl. mit 2 Kön. 17, 3; Hos. 12, 2. Er war ein jüngerer Zeitgenosse des Amos, 1, 1, auf dessen Weissagungen er auch Bezug nimmt, vgl. 8, 14 mit Amos 2, 5; Hos. 4, 15 mit Amos 5, 5; Hos. 4, 3 mit Amos 8, 8, und ein älterer des Jesaja und Micha, Jes. 1, 1; 6, 1; Micha 1, 1.

Das Reich Israel, von Hosea immer Ephraim genannt, stand unter dem aus dem Hause Jehu stammenden Jerobeam II. äußerlich

noch auf dem Gipfel seiner Macht, 2 Kön. 14, 23—29, war aber innerlich durch Abgötterei und Sündendienst schon zerrüttet und ging nach Jerobeams Tod und dem Untergang des Hauses Jehu in Aufruhr, Königsmord, Dynastienwechsel einerseits, in schamlosem Götzendienst andererseits seinem baldigen Untergang durch die als Zuchtrute Gottes heranwachsende assyrische Weltmacht entgegen. Diesen Zeitverhältnissen entspricht die Weissagung Hoseas über das Reich Israel, bei der das Reich Juda nur gelegentlich und nebenbei berücksichtigt wird, 1, 7. 11; 4, 15; 5, 5. 10. 12; 8, 14; 10, 11; 12, 1. 3. Sie zerfällt in zwei sachlich und jedenfalls auch zeitlich scharf geschiedene Teile, 1—3 und 4—14, beide mit dem Grundgedanken der Bundbrüchigkeit Israels und der allen Schaden heilenden göttlichen Liebe. Im ersten Teile, unter Jerobeam II. und wohl gegen das Ende der Regierung desselben, ca. 750, 1, 4, hält der Prophet dem abtrünnigen, ehebrecherischen Volke in merkwürdigen, oft falsch gedeuteten symbolischen Handlungen seine Sünde vor und ruft zur Umkehr. Im zweiten Teile, der die Unruhen nach Jerobeams Tod und den Untergang des Hauses Jehu voraussetzt, ca. 735, 6, 8; 7, 7. 16; 8, 4; 10, 3. 15; 13, 10. 11, verkündigt er dem gottlosen, verstockten, bei Assur hilfesuchenden Geschlecht das unaufhaltsam herannahende gänzliche Gericht, 5, 13. 14; 7, 8—12; 8, 8—10; 14, 1, das nur denen Rettung übriglasse, die sich dadurch zu wahrer Buße leiten lassen. Diese große Mahn- und Strafrede, 4—14, zerfällt in drei, immer mit einem Blick in die lichte Zukunft schließende Abschnitte: 4, 1—6, 3; 6, 4—11, 11; 12, 1—14, 10; beachte 6, 1—3; 11, 9—11; 12, 2—9. Diese Wirksamkeit richtete Hosea aus unter schwerem häuslichen Unglück, 1—3, unter Hohn und Spott und grimmiger Anfeindung, 9, 7. 8. Über seine persönlichen Verhältnisse und Schicksale ist sonst nichts bekannt.

Der Stil des Buches, dieses Propheten „des hochtragischen Liebesschmerzes", ist ganz eigenartig, individuell und subjektiv wie kaum eine andere Prophetenschrift, reich an kühnen und starken Bildern, schön und kraftvoll, aber oft abrupt, von einem Bild zum andern springend, nicht frei von Härten und Dunkelheiten, vgl. z. B. 5, 9—14; 6, 1—5; 7, 6—12; 10, 11—15; 13, 7—14, und doch auch zart, weich und warm. In der Sprache finden sich eigentümliche Worte und ungewöhnliche Konstruktionen. Vgl. Luther XIV, 54.

Das Buch gibt sich selbst als von Hosea verabfaßt, 1, 1, vgl. mit 3, 1, der darin wahrscheinlich am Ende seiner Laufbahn seine mündlichen Weissagungen zusammengefaßt hat. An der Authentie des Buches ist nie gezweifelt worden, und sie kann auch nach liberalen

Kritikern wegen der einzigartigen Originalität gar nicht in Frage kommen. Aber auch die Annahme Wellhausens, Stades, Cornills, daß es später in jüdischem Sinne interpoliert worden sei, z. B. 1, 7; 1, 10—2, 1; 3, 5; 4, 15, hat keinerlei Grund. Das Neue Testament zitiert besonders die messianische Weissagung 1, 10—2, 1. 23; vgl. Röm. 9, 25. 26; 1 Petr. 2, 10; vgl. aber auch Matth. 2, 15 (Hos. 11, 1); Matth. 9, 13; 12, 7 (Hos. 6, 6); Luk. 23, 30; Apok. 6, 16 (Hos. 10, 8); 1 Kor. 15, 55. 57 (Hos. 13, 14). Messianisch ist auch zu verstehen 2, 19. 20; 3, 5.

8. Joel.

Joel, יוֹאֵל, das heißt, „Jehovah ist Gott", Ἰωήλ, war der Sohn Pethuels und wirkte in Juda, wahrscheinlich in Jerusalem, wird also wohl auch ein Judäer gewesen sein, 1, 14; 2, 1. 15; 3, 5—7. 11—13. 21—25.

Sein Zeitalter ist umstritten und läßt sich nur annähernd bestimmen. Er lebte nach dem Siege Josaphats über die Moabiter und Ammoniter, 3, 7, vgl. mit 2 Chron. 20, 1—26, und nennt als Feinde Judas die Phönizier, Philister, Ägypter und Edomiter. 3, 9. 24. Nun waren unter Joram die Edomiter abgefallen, 2 Kön. 8, 20—22, und die Philister und Araber hatten einen Einfall in Juda gemacht und geraubt, 2 Chron. 21, 16. 17; 22, 1, vgl mit Joel 3, 9—11. Das Verhältnis Judas zu den Ägyptern war nur in der älteren Zeit des geteilten Reiches ein feindliches, 1 Kön. 14, 25. 26, und die Feindseligkeiten seitens Tyrus' und Sidons gegen Juda werden erst nach dem Sturze der Athalja eingetreten sein; vgl. 1 Kön. 16, 31; 2 Kön. 8, 18; 10, 1. Hingegen finden sich bei Joel keinerlei Andeutungen von Bedrängnissen durch die Syrer, die schon unter Joas Juda bekriegten, 2 Kön. 12, 17. 18; 2 Chron. 24, 23—25; Amos 1, 3—5, oder durch die Assyrier (seit Ahas' Zeit), viel weniger eine Erwähnung der späteren Mächte Babel und Persien. Joel gehört also nicht zu den späteren, sondern zu den ältesten unter den kleinen Propheten. Er folgt auf Obadja; vgl. auch die Berührungen beider miteinander, Joel 3, 5 mit Obadja 17; Joel 3, 8 und Obadja 11, Joel 3, 24 und Obadja 10, und wird in den ersten Jahrzehnten der Regierungszeit des Joas (877—837) gewirkt haben, als dieser unter der Leitung des Priesters Jojada stand, 1 Kön. 11, 12 (Delitzsch, Hofmann, Keil, Orelli). Denn Joels Buch setzt durchweg das Bestehen des rechten Gottesdienstes voraus, 1, 9. 13. 14. 16; 2, 1. 14—17, was unter Joas und Jojada der Fall war, 2 Kön. 11, 12. 17; 12, 2; 2 Chron. 23, 16. 17; 24, 14, und der später lebende Amos kennt offenbar seine Weis-

sagung und lehnt sich öfters an sie an; vgl. Joel 3, 21 mit Amos 1, 2; Joel 3, 23 mit Amos 9, 13. Andere Forscher freilich nehmen die viel spätere Zeit Josias (639—609) als Zeitalter Joels an (König u. a.), doch mit weniger guten Gründen.

Anlaß zur Weissagung Joels gab eine furchtbare, mehrere Jahre andauernde Doppelheimsuchung durch Heuschrecken und Dürre, 1, 4—7. 10—12. 17—20; 2, 2—11. 25, die der Prophet als Vorboten des großen Gerichtstages Jehovahs deutet, 1, 15; 2, 1. 11, der nur durch wahre Buße noch abgewandt werden kann, 2, 1. 12—17.[12] Sein ebenmäßig fortschreitendes, klar disponiertes Buch zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil, 1, 1—2, 17, ist erschütternde Klage über die Doppelplage, 1, 2—2, 11, und immer dringlicher werdender Bußruf, 2, 12—17. Diese Bußpredigt war erfolgreich, wie dies die historische Bemerkung 2, 18. 19a: „Und Jehovah eiferte für sein Land und erbarmte sich über sein Volk; und Jehovah antwortete und sprach zu seinem Volk" voraussetzt, und deshalb folgt im zweiten Teil, 2, 19—3, 26, reiche Verheißung, zunächst leibliche für die nächste Zukunft, 2, 19—27, sodann geistliche, messianische für die fernere Zukunft, der „Lehrer zur Gerechtigkeit", 2, 16, besonders aber die Ausgießung des Geistes als die letzte große Gottestat vor dem Endgericht und die schließliche Verherrlichung Zions, 3. 3, 1—5 ist der Höhepunkt des Buches.

Die Sprache des Propheten entspricht dem angenommenen Zeitalter durch ihre klassische Schönheit und Reinheit. Die Darstellung ist eine durchaus selbständige und echt prophetische.

Die Abfassung des Buches durch den Propheten selbst unterliegt keinem Zweifel, 1, 1. Einige neuere Kritiker haben zwar seine Entstehung in die nachexilische Zeit verlegt (Vatke: „erste Hälfte des 5. Jahrhunderts"; Kuenen: „nach Esra und Nehemia"; Cornill: „ein um 400, eher später als früher geschriebenes Kompendium der spätjüdischen Eschatologie"), aber durchaus ohne stichhaltige Gründe (Nichterwähnung eines Königs; aber Joas war damals minderjährig, 2 Kön. 11, 21 — Zerstreuung des Volkes, Verteilung des Landes, Verkauf von Kriegsgefangenen in die Sklaverei, Joel 3, 7—11; aber diese Aussagen passen auch auf die Kalamitäten unter Joram, 2 Kön. 8, 20—22; 2 Chron. 21, 8—10, und von den Phöniziern ist ausgebreiteter Sklavenhandel bekannt und Verkehr mit

12) Das vom Heuschreckenheer Gesagte ist buchstäblich zu fassen als einer gegenwärtigen Plage (Keil, Delitzsch), nicht allegorisch als eine Schilderung des zukünftigen Einfalls feindlicher Heere (Kirchenväter, Hävernick, Hengstenberg, Sellin). Auch Luther hat in seinen Auslegungen Kap. 1 historisch verstanden. XIV, 1416. 1496. 1652; anders XIV, 56.

den kleinasiatischen Griechen oder Joniern — Joel zitiere Maleachi, Joel 3, 4, vgl. mit Mal. 4, 5; aber das umgekehrte Verhältnis ist vielmehr anzunehmen).

Die Integrität des schöngegliederten und zu innerer und äußerlicher Einheit verbundenen Buches ist auch von der neueren Kritik kaum angefochten; und die allgemein anerkannte kanonische Geltung des Buches wird auch durch Act. 2, 16—21 (Joel 3, 1—5) und Röm. 10, 13 (Joel 3, 5) bestätigt.

9. Amos.

Amos, עָמוֹס, das heißt, Träger, Lastträger, Ἀμώς, war ein schlichter Schafhirte aus Thekoa in Juda, Jer. 6, 1, als Gott ihn zum Propheten für das Reich Israel berief, 1, 1; 7, 14. 15. Er wirkte zur Zeit der Könige Usia von Juda und Jerobeam II. von Israel, 1, 1, wohl gegen das Ende der Regierung Jerobeams, 7, 9. 10, nicht lange Zeit vor Hosea, der seine Weissagung kennt (vgl. das bei Hosea Gesagte), ca. 760, zwei Jahre vor einem zeitlich nicht genau zu bestimmenden Erdbeben, 1, 1, vgl. Sach. 14, 5, das er als einen Vorboten des bevorstehenden Gerichts deutet, 1, 2; 8, 8, wie sein älterer Zeitgenosse Joel, an den er sich öfters im Ausdruck anlehnt (vgl. das bei Joel Gesagte) die Heuschreckenplage. Obwohl aus Juda stammend, weissagte er doch zu Bethel, dem Mittelpunkt des Kälberdienstes, 7, 10. 13; 2 Kön. 10, 29, gegen das Reich Israel, besonders gegen die Hauptstadt Samaria, 3, 12; 4, 1, doch ohne Juda, das damals gegen Israel zurückstand, 2 Kön. 14, 8—14; Amos 9, 11, auszuschließen, 1, 2; 2, 4. 5; 3, 1; 6, 1. Seine Tätigkeit wurde von den Priestern in Bethel hart angefeindet, 7, 10—13. Über seine sonstigen Lebensverhältnisse und Schicksale ist nichts Zuverlässiges bekannt.

Der genannten Zeitbestimmung entspricht der Inhalt des Buches. Die äußere Macht und Blüte des Reiches bei innerer Schwäche und Fäulnis, der Übermut der Reichen und die Bedrückung der Armen, 2, 6. 7; 3, 9. 10; 4, 1; 5, 7. 10—12; 6, 1, die Üppigkeit und Schwelgerei, 3, 15; 5, 11; 6, 4—6, das stolze, törichte Selbstvertrauen, das von einer Gefahr nichts wissen will, 6, 1. 13, der falsche Gottesdienst an gesetzwidrigen Kultusstätten, 4, 4; 5, 5; 7, 10—13; 8, 14 — dies alles führt hin auf die Zeit Jerobeams II., 2 Kön. 14, 23—28; Amos 6, 14. Amos ist deshalb Strafprediger wegen der Sünden des Volkes, und der Grundgedanke seines Buches ist die Ankündigung des herannahenden Gerichts, 5, 2. 27; 6, 14; 7, 9 etc. Seine Schrift zerfällt deutlich

in zwei Teile, 1—6 und 7—9. Im ersten Teil bilden 1 und 2 in strophischer Gliederung, 1, 3. 6. 9. 11. 13; 2, 1. 4. 6, gewissermaßen eine Einleitung und kündigen das über sechs Nachbarvölker und das Reich Juda hereinbrechende Gericht auch dem Reiche Israel an. Hierauf folgen drei prophetische Reden, die mit dem Aufruf zum Hören beginnen, 3, 1; 4, 1; 5, 1, und mit steigernder Kraft und Bestimmtheit das dem ganzen Volke wegen seiner Sünden und Nichtachtung der früheren Heimsuchung, 4, 7—11, bevorstehende Gericht der Zerstörung des Reichs und der Wegführung in die Gefangenschaft weissagen, 5, 2. 3. 27; 6, 7. 14; 7, 9. Der zweite Teil hingegen enthält außer dem erzählenden Stück 7, 10—17 durchweg Visionen, 7, 1. 4. 7; 8, 1; 9, 1, die immer drohender dem Volke die Strafe vor Augen führen, bis in plötzlicher Wendung das Buch mit herrlicher messianischer Verheißung schließt, 9, 11—15.

Die Sprache des Propheten ist klar, lebendig, kräftig, rhythmisch, oft rhetorisch, enthält, wie keine andere Prophetenschrift, frische und schöne Bilder aus der Natur und dem Hirtenleben, vgl. z. B. 3, 4—8. 12; 4, 2; 5, 19; 6, 12; 7, 1. 2; 8, 1, und erinnert, obwohl sonst durchweg schön und rein, in der öfters eigentümlichen Orthographie und Aussprache an die Hirtensprache, vgl. z. B. 2, 13 מְעִיק, 5, 11 בּוֹשֵׁם. Diese Originalität bewegt auch die moderne, liberale Kritik, die Amos für den ältesten Schriftpropheten hält, die Authentie des Buches anzuerkennen, vgl. 1, 1; 7, 8. 10—17; 8, 2. Nur einzelne Verse, wie 2, 4. 5; 4, 13; 5, 8. 9; 6, 1; 9, 5. 6, werden von Duhm, Stade, Cornill, Wellhausen beanstandet aus nichtigen Gründen (Erwähnung Judas, Erhabenheit des Gottesbegriffs). Geschrieben hat es der Prophet als ein Summarium seiner gesamten Tätigkeit, nachdem er vielleicht aus dem Nordreiche nach Juda zurückgekehrt war, 7, 10—17. Die kanonische Geltung wird bestätigt durch Act. 7, 42 (Amos 5, 25); Act. 15, 15—17 (Amos 9, 11. 12); vgl. auch Apok. 10, 7 (Amos 3, 7).

10. Obadja.

Obadja, עֹבַדְיָה, das heißt, Diener, Verehrer Jehovahs, bei den LXX *ὅρασις Ὀβδίου*, V. 1, in der Vulgata Abdias genannt, ist seinen persönlichen Verhältnissen nach unbekannt. Nur geht aus seinem Buche hervor, daß er ein Judäer war, und nach der wahrscheinlichsten Bestimmung seines Zeitalters unter Joram, dem Sohn Josaphats, wäre es möglich, ihn mit dem 2 Chron. 17, 7 genannten Obadja zu identifizieren (Franz Delitzsch, Volck). Seine kurze Weissagung oder sein Gesicht, V. 1, ist eine scharfe, auch in harte Worte

gefaßte Strafrede gegen die Edomiter, die in lebendigem Gedankenfortschritt zuerst das göttliche Gericht über Edom ankündigt, V. 1—9, dann zur Begründung desselben die Verschuldung Edoms gegen sein Brudervolk Jakob darlegt, V. 10—16, und mit der Verheißung der Wiederherstellung Judas und einem messianischen Ausblick schließt, V. 17—21.

Das Zeitalter Obadjas ist sehr umstritten. V. 11—14 redet er von einer Heimsuchung Jerusalems, was von Luther (XIV, 58) und vielen älteren und neueren Auslegern auf die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar (587) bezogen wird. Diese Ausleger machen ihn darum zu einem der jüngsten Propheten und einem Zeitgenossen Jeremias, dessen Weissagung er auch benutzt habe; vgl. die vielfache Übereinstimmung von Jer. 49, 7, besonders 14—22, mit Obadja 1—9. Aber gegen diese Zeitbestimmung spricht, daß er nicht von einer Zerstörung Jerusalems redet noch von einer Exilierung des Volkes nach Babel, sondern nach Zarpath (Sarepta in Phönizien) und Sepharad (wahrscheinlich Sardes in Kleinasien), V. 20. Deshalb ist viel wahrscheinlicher an die Eroberung Jerusalems unter Joram durch die Philister und Araber zu denken, bei der viele Juden in die Sklaverei unter die Phönizier, Kanaaniter und Griechen verkauft wurden, und die von Juda abgefallenen Edomiter, 2 Kön. 8, 20—22; 2 Chron. 21, 8—10, schadenfroh mit den Feinden ihrer Brüder gemeinsame Sache machten, 2 Chron. 21, 16. 17; Joel 3, 8—11; Amos 1, 6. 9; Obadja 11—14. 18—20. weshalb ihnen das Gericht angekündigt wird, V. 15. Zufolge dieser Datierung ist Obadja der älteste Schriftprophet, der unter Joram (ca. 890) noch vor Joel, der sich an ihn anlehnt, vgl. Joel 3, 5 mit Obadja 17; Joel 3, 24 mit Obadja 10; Joel 3, 8 mit Obadja 11, geweissagt hat; und Jeremias hat vielmehr nach seiner auch sonst nachweisbaren Gewohnheit den früheren Obadja benutzt.

Die durch den Titel V. 1 bezeugte und bis in die neuere Zeit hin allgemein anerkannte Authentie und besonders die Integrität des Buches ist von Strack, König, Cornill und andern bestritten worden, die einen Ur-Obadja V. 1—9 annehmen, den dann ein Späterer bearbeitet und V. 10—21 ihm hinzugefügt habe. Unser jetziges Buch sei später als 587 (Strack), frühestens 536 (Cornill), um 312 (Hitzig) entstanden. Aber die dafür geltend gemachten Gründe (Verschiedenheit des Tones in beiden Teilen, Nichtbenutzung der ganzen Weissagung Obadjas durch Jeremias etc.) sind nicht durchschlagend, und die Einheit des Buches wird auch von Franz Delitzsch, Caspari, Orelli, Volck festgehalten. Seine kanonische Geltung ist unbezweifelt, 2 Tim. 3, 16.

11. Jona.

Jona, יוֹנָה, das heißt, Taube, Ἰωνᾶς, war der Sohn Amithais, 1, 1, und ohne Zweifel identisch mit dem 2 Kön. 14, 25 erwähnten Propheten Jona aus Gath-Hepher im Stamm Sebulon, lebte demnach unter Jerobeam II. von Israel, 2 Kön. 14, 23 (783—743). Jona war also ein älterer Zeitgenosse des Amos und des Hosea im Nordreich; vgl. Amos 1, 1; Hos. 1, 1, und des Jesaja und des Micha im Südreich, Jes. 1, 1; Micha 1, 1. Wie er dem König Jerobeam nach Gottes Weisung die Wiederherstellung der alten Reichsgrenzen zu verkündigen hatte, wodurch das Reich Israels damals zu großer äußerlicher Macht und Blüte gelangte, so wurde er auch von Gott zur Bußpredigt nach Ninive gesandt. Nur dies wird mit den sie umrahmenden historischen Umständen in unserm Buche erzählt. Der mehrfach wunderbare Inhalt desselben, über den sich je und je besonders der Zweifel und Spott des Unglaubens ergossen hat, ist nicht als eine Dichtung oder lehrhafte Parabel oder Allegorie oder Vision oder wunderbar ausgeschmückte alte Prophetensage oder als ein Mythus (Fischmotiv) oder als ein Traum des Propheten anzusehen, sondern ist gegen alle diese und ähnliche Verflüchtigungen und Umdeutungen mit allen seinen Wundern als wahre Geschichte festzuhalten. Dafür gibt sich das ganze Buch, das als geschichtliche Erzählung auftritt und als solche stets in der Kirche anerkannt worden ist. Diese geschichtliche Auffassung wird bestätigt durch den klar erkennbaren Zweck des Buches, durch die genauen historischen und geographischen Angaben (erste Berührungen mit Assur, vgl. Hos. 5, 13; 10, 6, auch 2 Kön. 15, 19; Gottlosigkeit Ninives, Jona 1, 2; vgl. Nah. 3, 1; Zeph. 2, 13—15; Größe Ninives, Jona 3, 3, durch alte Berichte und neue Ausgrabungen bestätigt), durch die psychologisch getreue Schilderung der in dem Buche erwähnten Personen, durch die Aufnahme desselben in den Kanon unter die Propheten, vor allem durch das Zeugnis Christi, Matth. 12, 39—41; 16, 4; Luk. 11, 29. 30. 32. Die gegen das Buch erhobenen Einwürfe beruhen vor allem auf dem Unglauben den darin erzählten Wundern gegenüber und andern nicht stichhaltigen Gründen (Verschlungenwerden des Propheten durch einen Walfisch, sein Aufenthalt im Bauch des Walfisches drei Tage und drei Nächte, sein Ausgespieenwerden ans Land, 2, 1. 10; vgl. aber Ps. 33, 9; Luk. 1, 37). — Buße Ninives, Jona 3, 5—10, vgl. mit Jes. 10, 10. 11; 37, 10—13. 23. 24; 2 Kön. 19, 10—13. 22. 23; aber es handelt sich nicht um eine bleibende Bekehrung, sondern um die Tatsache, daß sich

Gott auch der Heiden erbarmt. — Unwürdiger Charakter eines Propheten, Jona 1, 3; 4, 3. 8; vgl. aber Gal. 5, 17.

Der Zweck des Buches, das mit Ausnahme des psalmartigen 2. Kapitels in einfacher Geschichtserzählung verläuft, ist die Lehre, daß Gott nicht nur ein Gott der Juden, sondern auch der Heiden sei, sich auch der Heiden erbarme und deren Seligkeit ernstlich wolle, 4, 2. Dieser Zweck entsprach den Zeitverhältnissen. Je mehr es sich damals entschied, daß über das Reich Israel Gottes Gericht hereinbrechen müsse und Assur als Zuchtrute Gottes heranwachse, desto mehr vergaß man in Israel, daß auch den Heiden Barmherzigkeit und Heil widerfahren solle, wenn sie Buße tun, 3, 10; 4, 10. Dazu kommt die typische Bedeutung des ganzen Ereignisses, die das Neue Testament aufdeckt, vgl. die obengenannten Stellen, weshalb auch dieses vorwiegend historische Buch mit Recht unter den Propheten steht.

Die Abfassung des Buches durch den Propheten selbst, die auf Grund von 1, 1 stets von der jüdischen und christlichen Kirche angenommen worden ist, kann nicht angezweifelt werden und hat wohl bald nach den darin erzählten Ereignissen stattgefunden. Die mit der verkehrten Auffassung des Buches Hand in Hand gehende späte Datierung desselben seitens der modernen Kritik (Strack: „6. oder 5. Jahrhundert"; Cornill: „frühestens gegen Ende der persischen, vielleicht erst in der griechischen Zeit"; Hitzig: „im makkabäischen Zeitalter") hat keine durchschlagenden Gründe für sich. (Ninive erscheine als schon zerstört [3, 3: „war"], das Buch sei also nach 606 geschrieben; aber הָיְתָה ist als synchronistisches Imperfektum zu fassen. — Erzählung in der dritten, nicht in der ersten Person; vgl. aber Jes. 7, 3; 20, 2. 3. — Aramaismen in der Sprache; aber die in Anspruch genommenen Wörter mögen auch altes Sprachgut sein oder sich aus der Heimat des Propheten erklären. — Psalmenanklänge im Gebet Jonas, 2; aber die betreffenden Psalmen stammen aus davidischer Zeit. — Stilverschiedenheit, Poesie mitten in Prosa, 2; aber 2 ist ein Gebet und „praestantissimum exemplum psalterii recte applicati".) Deshalb ist trotz aller Angriffe mit der Glaubwürdigkeit der Geschichte auch die Authentie und Integrität des Buches, die in neuerer Zeit von Hävernick, Hengstenberg, Keil, Delitzsch verteidigt werden, festzuhalten, und die allgemein in der Kirche anerkannte kanonische Geltung desselben wird durch das Neue Testament gewaltig bestätigt. Vgl. Luthers Auslegungen XIV, 836. 912. 944; XXII, 1424. 1426. Vgl. auch 45. Bericht des Michigan-Distrikts (1910), S. 7.

12. Micha.

Micha, מִיכָה = מִיכָיָה, Jer. 26, 18, das heißt, „Wer ist wie der HErr?“ *Μιχαίας*, Michaeas, wird nach seiner in Judäa gelegenen Vaterstadt Moreschet bei Gath der Morasthite genannt, 1, 1, vgl. auch V. 14, zugleich zum Unterschied von einem andern Propheten gleichen Namens, 2 Kön. 22, 8. Er weissagte unter den Königen Jotham, Ahas und Hiskia von Juda, was durch Jer. 26, 18, vgl. mit Micha 3, 12, bestätigt wird, hauptsächlich wohl unter Ahas, da unter Jotham der Verfall nicht herrschte, den Micha straft, und unter Hiskia bald das Zehnstämmereich zerstört wurde (722), dessen Bestehen Micha noch voraussetzt, dessen baldigen Untergang durch Assyrien er aber ankündigt, 1, 6. Seine Zeit geht von etwa 750—720, mag aber auch noch länger gedauert haben. Er war ein Zeitgenosse des Hosea und namentlich des Jesaja, Hos. 1, 1; Jes. 1, 1, mit dem er sich vielfach, namentlich in den messianischen Weissagungen, berührt, vgl. besonders 4, 1—5 mit Jes. 2, 2—5, und weissagte wie dieser hauptsächlich in Jerusalem gegen Juda, wie aus 1, 1. 9; Jer. 26, 18 und dem Inhalt des Buches hervorgeht, wobei aber das Zehnstämmereich immer eingeschlossen ist, 1, 1.

Michas Weissagung entspricht den Zeitverhältnissen. Jothams Zeit war noch eine bessere, aber nur verhältnismäßig. Unter Ahas hingegen gewann die Heidenpartei die Oberhand, Baals- und Molochsdienst gingen im Schwang, der Tempel wurde geschlossen, und Hiskia konnte nur schwer mit seiner rechtschaffen gemeinten Reformation durchdringen. Im Zehnstämmereiche herrschte der gröbste Götzen- und der greulichste Sündendienst, Krieg mit Juda unter Pekah und Vertrauen auf Ägypten unter Hosea. Während so Juda und besonders Israel immer mehr innerlich verfielen, wuchs Assur immer mächtiger als der gefährlichste Feind der Theokratie heran, den beide Reiche zuerst zu Hilfe riefen, dem sie dann tributpflichtig wurden, und der schließlich das Zehnstämmereich, in dem nur Verderben war, unter Hosea zerstörte und Juda schwer züchtigte, 2 Kön. 15, 19. 27—17, 23; 2 Chron. 28; Micha 1, 5—7; 5, 4. 5; 7, 12. Deshalb ist Michas Verkündigung zunächst Strafpredigt. Sie zerfällt in drei Abschnitte, die schon durch die Aufforderung zum Hören äußerlich erkennbar sind und durch die sich die drei Hauptgedanken der Strafe, der Drohung und der Verheißung hindurchziehen: 1—2; 3—5; 6—7; vgl. 1, 2; 3, 1; 6, 1. In gewaltigen prophetischen Reden droht Micha der Theokratie wegen der in ihr herrschenden Sünden des Götzendienstes, der Habsucht der Mächtigen, der Ungerechtig-

keit der Richter und des Lügengeistes der falschen Propheten, vgl. besonders 1, 5—7; 2 und 3; 5, 11—13, das Gericht. Samaria zuerst, aber auch Jerusalem samt dem Tempel soll zerstört, 1, 6; 3, 12, und das jüdische Volk nach Babel weggeführt werden, 4, 10. Aber nachdem es durch das Gericht gezüchtigt und geläutert ist, wird es aus dem Elend gerettet und durch das Kommen und Regieren des Königs Messias wunderbar mit Heil begabt und verherrlicht werden und der Quellpunkt des Segens für die ganze Welt; beachte besonders die Höhepunkte des Buches in den messianischen Weissagungen, 2, 12. 13; 4, 1—7; 5, 1—3, und den beweglichen, die sündenvergebende Barmherzigkeit und Bundestreue Jehovahs preisenden Schluß, 7, 18—20. Vgl. auch Luther XIV, 61.

Diesen Inhalt bietet Micha in einer Sprache, die durch die klassische Reinheit und Schönheit und den poetisch-rhetorischen Schwung, durch die Erhabenheit der Gedanken, durch den Reichtum an Bildern und Vergleichungen, 1, 8. 16; 2, 12. 13 etc., durch künstliche Redeformen und Wortspiele, vgl. besonders 1, 10—15, an Jesaja erinnert, die sich aber auch wieder von ihm unterscheidet und mehr an Hosea erinnert durch die raschen und plötzlichen Übergänge von Drohung zu Verheißung und umgekehrt; vgl. 2, 11 und 12. 13; 3, 12 und 4, 1—8. 9—11. Geschrieben hat er sein Buch als eine Zusammenfassung seiner gesamten Tätigkeit wohl am Ende seiner Wirksamkeit unter Hiskia, noch vor dessen Reformation; vgl. 2 Chron. 31, 1 mit Micha 1, 5; 5, 11—13.

Die Authentie und die Integrität des Buches ist unangefochten gewesen, bis man in neuerer Zeit einzelne Teile Micha abgesprochen hat. Kap. 6 und 7 sollen in erheblich späterer Zeit geschrieben worden sein, unter Manasse wegen 6, 16 (Strack) oder wegen der verschiedenen Darstellungsweise von einem ganz andern Propheten (Ewald u. a.); 7, 7—20 soll exilisch oder nachexilisch sein (Kuenen, Wellhausen, Cornill); auch 4. 5 und 2, 12. 13 wird Micha abgesprochen (Stade, Cornill), 4, 10 („du wirst nach Babel kommen") als späterer Zusatz erklärt (König, Driver) und 4—7 überhaupt als Anhang aus der Makkabäerzeit hingestellt (P. Haupt) — alles ohne zwingende Gründe, da sich die innere Einheit und Zusammengehörigkeit der drei Reden und ihr Gedankenfortschritt wohl erkennen und verteidigen lassen, und also das ganze Buch, nicht bloß 1—3, von Micha herrührt, 1, 1 (Keil, Orelli, Ryssel, Volck). Vgl. auch die neutestamentlichen Zitate, Matth. 2, 5. 6 (Joh. 7, 42; Micha 5, 1); Matth. 10, 35. 36 (Micha 7, 6).

13. Nahum.

Nahum, נַחוּם, das heißt, tröstreich, Tröster, *Naoúμ*, führt in der Überschrift, 1, 1, den Beinamen der Elkoschithe, womit jedenfalls sein Heimatsort Elkosch oder Helcesei in Galiläa gemeint ist. Sein Zeitalter läßt sich dadurch bestimmen, daß er vor der Zerstörung Ninives im Jahre 606, 1, 1; 3, aber nach der Zerstörung des Zehnstämmereichs durch die Assyrier (722), 2, 3, und nach einer Heimsuchung des Reiches Juda gewirkt hat, 1, 9. 11. 12. Da mit der letzteren entweder die Invasion Sanheribs unter Hiskia gemeint ist, 2 Kön. 18. 19, oder die Wegführung Manasses nach Assyrien, 2 Chron. 33, so kann er nicht vor der zweiten Hälfte der Regierung Hiskias (727—698) geweissagt haben oder erst unter dessen Nachfolger Manasse, ca. 660. Er wirkte aber nicht als Exulant des Nordreiches in Assyrien, wie manche wegen seiner Schilderung des assyrischen Reichs angenommen haben, sondern als ein Bürger des Südreiches in Jerusalem, 1, 4. 9. 12. 13; 2, 1—3. Seine Aufgabe war, dem geängsteten Gottesvolk Trost zu bringen gegenüber der assyrischen Weltmacht, die in voller Kraft über die Völker herrschte, 1, 12; 2, 12—14; 3, 1, das Reich Israel erobert und das Reich Juda gedemütigt und ihm sein Joch aufgelegt hatte, 1, 13. Gemäß der ohne Grund verdächtigten Überschrift: „Last über Ninive, Buch des Geschauten von Nahum", 1, 1, kündigt Nahum der übermütigen Weltmacht, besonders ihrer sündenbeladenen Hauptstadt Ninive, den gänzlichen Untergang an, 1, 14; 2. 3, der auch im Jahre 606 erfolgte.

Das Buch des Propheten bildet ein wohlgeordnetes fortlaufendes Ganzes, zerfällt in drei der Kapiteleinteilung entsprechende Wendungen, die die Vergeltung des starken, eifrigen Gottes über die Dränger seines Volkes, die Eroberung und Zerstörung Ninives und die Begründung derselben mit der Verschuldung der Stadt zum Ausdruck bringen. Die Darstellung ist lebendig und wuchtig, der Stil rhythmisch, die Sprache noch klassisch schön, eine originale, wahre Dichtersprache voll erhabenen Schwungs und voll Feuer der Begeisterung, trotz einzelner Anklänge an ältere Schriften, vgl. z. B. 1, 3 mit Ex. 20, 5; 34, 6; Num. 14, 17. 18, besonders an Jesaja. vgl. 1, 4 mit Jes. 50, 2; 33, 9; 2, 1 mit Jes. 52, 1. 7; 3, 5 mit Jes. 47, 3.

Die Authentie, 1, 1, Integrität und Kanonizität des Buches ist auch bei der modernen, freien Kritik unbezweifelt. 2, 1 wird von Luther (XIV, 631) messianisch verstanden; vgl. Jes. 52, 7; Röm. 10, 15.

14. Habakuk.

Habakuk, חֲבַקּוּק, das heißt, Umarmung, der herzlich Liebende, Ἀμβακούμ, Habacuc, war, wie aus dem Inhalt des Buches hervorgeht, ein Judäer und nach der Unterschrift unter seinem Psalm, 3, 19 („dem Sangmeister auf meinem Saitenspiel"), wahrscheinlich ein bei der Aufführung gottesdienstlicher Gesangstücke mitwirkender und also damit betrauter Levit, der dann von Gott zum Propheten berufen wurde, 1, 1; 3, 1. Für seine levitische Abkunft spricht auch das psalmartige Gepräge seiner Prophetie, besonders in Kap. 3, vgl. mit Ps. 77, 16—21, wo sogar musikalische Beischriften nach der Weise der Psalmen sich finden, V. 1. 3. 9. 13. 19, was nirgends sonst der Fall ist. Sonst ist über seine Person nichts bekannt, und das LXX-Apokryphon (Vom Drachen zu Babel, V. 32—38) paßt schon zeitlich nicht zu ihm. Sein Zeitalter läßt sich daraus bestimmen, daß er den Einfall der Chaldäer oder Babylonier ins Reich Juda weissagt, 1, 5. 6, aber kaum mehr als ein Menschenalter vorher. Dies führt in die Zeit Josias, 639—609, und zwar setzt Kap. 3 die Herstellung des alten Kultus und des liturgischen Gesanges durch diesen König voraus, so daß man genauer an die Jahre 628—622 zu denken berechtigt ist, 2 Chron. 34, 1. 3. 8. Habakuk war also ein Zeitgenosse des Zephanja, Zeph. 1, 1, und auch des Jeremia, Jer. 1, 2, die sich beide im Ausdruck an ihn anlehnen; vgl. Hab. 2, 20 mit Zeph. 1, 7; Hab. 1, 8 mit Jer. 4, 13; 5, 6. Manche Ausleger nehmen nicht ohne Gründe schon Manasses Zeit an; vgl. 2 Kön. 21, 10—12; 2 Chron. 33, 15—18. Mit Unrecht setzen moderne Kritiker (Strack, Cornill) Habakuks Zeit unter Jojakim nach der Schlacht bei Karchemisch (606) an, Jer. 46, 2, und machen seine Weissagung, 1, 5. 6, zu einem vaticinium ex eventu. Noch gewalttätiger ist die Verlegung der Entstehung des Buches in die nachexilische Zeit und die Veränderung von כַּשְׂדִּים (Chaldäer) in כִּתִּים (Zyprier, Griechen), was dann auf den Zug Alexanders gehen soll (Duhm).

Habakuk hat die Aufgabe, in einer Zeit, da neben der zerfallenden assyrischen Weltmacht die neue chaldäische Macht sich erhob, anzukündigen, daß diese zur Zuchtrute für das Reich Juda bestimmt sei, wo unter Josia bei äußerem Gottesdienst doch innerliches Verderben, besonders Frevel und Gewalttat herrschte, 1, 2—4, sollte aber auch, den Frommen seines Volkes zum Troste, 2, 1—4, den Sturz der gottlosen Weltmacht weissagen und die gewisse Verwirklichung des Heiles trotz des gegenteiligen Scheines. Deshalb ist der Inhalt des Buches, das der hebräischen Kapiteleinteilung entsprechend in drei

Teile zerfällt: 1. Das bevorstehende, furchtbare Gericht durch die Chaldäer, 1; 2. der mit fünffachem Weheruf verkündigte Untergang dieser übermütigen, gewalttätigen und götzendienerischen Weltmacht, 2; 3. der Hymnus des Propheten an den in seiner richterlichen Majestät einherschreitenden großen Gott, 3.

Die Darstellung und Sprache Habakuks zeigt noch die Blüte des Prophetentums: Erhabenheit der Gedanken, Schönheit der Gliederung, Kraft des Ausdrucks in originalen Worten und Wendungen, Abrundung der Rede. Zu beachten ist besonders die dialogische Anlage (Wechselgespräch zwischen Gott und dem Propheten, 1 und 2), der Strophenbau, 2, 6. 9. 12. 15. 19, und die vollendete Lyrik, 3. Der Höhepunkt des Buches ist das große Trostwort, 2, mit dem Spruch, V. 4. Vgl. Luther XIV, 1421.

Die Authentie des Buches unterliegt keinem Zweifel, 1, 1; 2, 2; 3, 1, wird auch von den neueren Kritikern anerkannt. Wenn aber manche derselben die Integrität des Buches angreifen und 1, 5—11 für ein „eingesprengtes Stück" halten (Giesebrecht, Wellhausen) oder 2, 9—20 als von späterer Hand bezeichnen (Stade, Kuenen, Cornill) oder die Echtheit von 3 bestreiten (Stade, Kuenen, Wellhausen, Cornill), so fehlen ihnen durchschlagende Gründe. Für die Kanonizität zeugt auch Act. 13, 40. 41 (Hab. 1, 5); Röm. 1, 17; Gal. 3, 11; Hebr. 10, 38 (Hab. 2, 4); Matth. 24, 28 (Hab. 1, 8).

15. Zephanja.

Zephanja, צְפַנְיָה, das heißt, „Jehovah birgt", vgl. 2, 3, Σοφονίας, Sophonias, führt sein Geschlecht auf Hiskia zurück, 1, 1, jedenfalls den bekannten König dieses Namens. Er weissagte unter Josia, 1, 1, zu dessen Zeiten auch Jeremia, Jer. 1, 2, die Prophetin Hulda, 2 Kön. 22, 14, und Habakuk, Hab. 3, wirkten, und zwar in der Zeit der Reformation dieses Königs, da seine Schrift schon Einrichtung des rechten Gottesdienstes, 3, 5, aber auch noch überreste der Abgötterei erkennen läßt, 1, 4—6. 8; 3, 1—4. Da diese Reformation, in der Zephanja jedenfalls den frommen König unterstützt hat, zwischen das 12. und 18. Regierungsjahr Josias fällt, 2 Kön. 23; 2 Chron. 34, 3—8, so kommt seine Wirksamkeit auf das Jahr 625 (Josia 639—609). Dafür spricht auch, daß die Zerstörung Ninives (606) noch erwartet wird, 2, 13.

Das aus einer fortlaufenden Rede bestehende Buch hat den großen Zornes- und Gerichtstag Jehovahs zum Thema, 1, 7. 8. 14. 15. 16. 18; 2, 2. 3, der nicht nur über das sündige, unbußfertige Juda-Jerusalem ergeht, 1, 6; 2, 1; 3, 1—8, dessen Reformation

großenteils nur äußerlich war, sondern über die ganze Welt (Philister, Moabiter, Ammoniter, Äthiopier, Assyrier), 2, 4. 5. 8. 9. 12. 13. Aber auch diese gewaltige, ergreifende Gerichtspredigt, 1, 2—3, 8, in die eine Mahnung zur Buße und Bekehrung eingeschoben ist, 2, 1—3, schließt mit einer reichen Verheißung des messianischen Heils für den bußfertigen, gläubigen Rest des Volkes, 3, 9—20.

Die Schilderung Zephanjas wird von vielen Kritikern (Hitzig, Ewald, Cornill u. a.) als eine Beziehung auf den Skythensturm gefaßt, der nach Herodot um 630 Vorderasien durchbrauste; da jedoch bestimmte Andeutungen dieses Volkes hier fehlen, sein Einfall Jerusalem nicht berührt hat, und die ganze Schilderung allgemein gehalten ist, so ist diese Beziehung abzuweisen und bei den Babyloniern stehen zu bleiben, die sich in dieser Zeit als gefahrdrohende Weltmacht für alle Völker zu erheben anfingen.

Die Sprache des Propheten ist noch frisch und lebendig, vgl. besonders 1 und 3, lehnt sich jedoch schon, ähnlich wie Jeremia, vielfach an frühere Propheten, besonders an Jesaja und Joel, an. Vgl. 1, 7 mit Joel 1, 15; 4, 14; Jes. 34, 16; 13, 3; Zeph. 1, 14. 15 mit Joel 2, 1. 2 etc. Besonders erquicklich sind seine Tröstungen und Verheißungen im 3. Kapitel; vgl. Luther XIV, 65.

Die Abfassung des einheitlichen Buches durch Zephanja selbst, 1, 1, und seine Unversehrtheit ist zwar in neuerer Zeit bestritten worden (Kuenen, Stade, Wellhausen, Cornill, Schwally), jedoch ohne triftige Gründe. Die Kanonizität steht fest, 2 Tim. 3, 16.

16. Haggai.

Haggai, חַגַּי „Der Festfeiernde", Ἀγγαῖος, Aggaeus, ist der erste unter den nachexilischen Propheten und war wahrscheinlich einer der mit Serubabel und Josua zurückgekehrten Exulanten. Er trat im zweiten Jahr des Darius Hystaspis (521—485) auf und weissagte von September bis Dezember 520, 1, 1; 2, 1. 11. 24. Er hatte mit Sacharja die Aufgabe, durch Josua und Serubabel die Juden zur Wiederaufnahme des Tempelbaus, der infolge der Feindschaft der Samariter, Esra 4, und der Trägheit und Selbstsucht des Volkes, Hagg. 1, 2. 4, gestockt hatte, zu ermuntern. Ihre Wirksamkeit war erfolgreich, das Volk zeigte neuen Eifer, und der Tempel wurde im sechsten Jahr des Darius vollendet und eingeweiht, Hagg. 1, 12—14; 2, 4. 16. 19; Esra 5, 1. 2; 6, 14—16. Sonst ist nichts über die Person und die Lebensverhältnisse des Propheten bekannt.

Das Buch besteht aus vier kurzen, genau datierten Reden: 1, 1—14 enthält eine Strafrede wegen der Gleichgültigkeit im Tempel-

bau mit dem Hinweis, daß deshalb eine schwere Teurung das Volk heimgesucht habe, und der Angabe des Erfolgs der Rede; 2, 1—10 eine Trostrede wegen der Kümmerlichkeit des Neubaus mit dem Hinweis auf die zukünftige Herrlichkeit des neutestamentlichen Tempels, der christlichen Kirche, vgl. Hebr. 12, 26—28; Luther XIV, 1760; 2, 11—20 eine Mahnrede wegen der Werkgerechtigkeit und sündlichen Unreinigkeit im Gottesdienst, die Gottes Segen dem Volke entziehe; 2, 21—24 eine besondere Verheißung an den Davididen und Knecht Jehovahs Serubabel. Die vier Reden stehen miteinander im Zusammenhang, Tempelbau und Tempel sind der Mittelpunkt, um den sie sich drehen, und sie sind jedenfalls bald nach ihrer Verkündigung niedergeschrieben worden.

Die Sprache des Propheten ist einfach, zeigt nur wenig Rhythmus, 1, 6. 10, erhebt sich nicht viel über schlichte Prosa, wird nur durch die oft angewandte Frageform lebendig, 1, 9; 2, 4. 13, ist aber gerade in ihrer Schlichtheit und Einfachheit beweglich und ergreifend.

Die Authentie und Integrität ist so gut wie unangefochten, 1, 1. 12. 13; 2, 2. 11. 21, die geschichtliche Wahrheit wird durch Esra 5, 1 und 6, 14 bestätigt und die kanonische Geltung durch Hebr. 12, 26—28.

17. Sacharja.

Sacharja, זְכַרְיָה, das heißt, „Jehovah gedenkt", *Ζαχαρίας*, Zacharias, war der Sohn Berechjas und der Enkel Iddos, 1, 1. 7, stammte aus priesterlichem Geschlecht, Neh. 12, 1. 4, und war noch unter dem Hohenpriester Jojakim Vorsteher seines Priestergeschlechts, Neh. 12, 12. 16. Er wirkte fast gleichzeitig mit Haggai, indem er nur zwei Monate später als dieser auftrat, im zweiten Jahre des Darius Hystaspis, November 520, 1, 1; Hagg. 1, 1; Esra 5, 1; 6, 14, und unterstützte dessen Werk der Förderung des Tempelbaus. Er begann seine Tätigkeit schon in jugendlichem Alter, 2, 4 (V. 8: נַעַר); wie lange sie dauerte, ist unbekannt. Noch im vierten Jahre des Darius, Dezember 518, empfing er eine Offenbarung, 7, 1, hat aber jedenfalls noch länger gewirkt, da er ein hohes Alter erreicht und noch unter Nehemia gelebt hat, Neh. 12, 12. 16. 26. Er ist weder mit dem 2 Chron. 24, 20; Matth. 23, 35 erwähnten noch mit dem 2 Chron. 26, 5 genannten noch mit dem Jes. 8, 2 angeführten Sacharja in irgendwelche Verbindung zu bringen.

Sacharja bemüht sich mit Haggai um den Wiederaufbau des Tempels; doch geht seine prophetische Aufgabe noch viel weiter. Mit Daniel sich mannigfach berührend, gibt er Aufschluß über und Trost

für die gegenwärtigen und kommenden schweren Zeiten, weissagt von den bevorstehenden Geschicken und Kämpfen und der zukünftigen Herrlichkeit des Volkes Gottes, bei der es aber erst nach großen Trübsalen anlangen werde. Besonders klar und deutlich redet er vom Könige Messias, so daß Luther ihn mit Recht „der allertröstlichsten Propheten einen" nennt (XIV, 66). Er ist der Prophet der Passionswoche. Vgl. 6, 12; 9, 9; 11, 13; 12, 10; 13, 7.

Das Buch Sacharjas zerfällt deutlich in drei Teile. Nach einem zeitlich genau bestimmten, 1, 1, mahnenden Eingang, Gottes Wort gehorsam zu sein, 1, 1—6, folgen als erster Teil acht an Hesekiel erinnernde Visionen, die dem Propheten in einer Nacht im Februar 519, 1, 7, zuteil wurden, 1, 7—6, 15. Diese in enger Beziehung zueinander stehenden, von einem Engel dem Propheten gedeuteten Nachtgesichte, in ihren Einzelheiten zum Teil schwierig, der Hauptsache nach durchaus klar, gehen alle von dem gegenwärtigen Zustande Jerusalems und des Volkes aus und beziehen sich auf die Vollendung des Reiches Gottes, den Gläubigen zum unversieglichen Trost: 1. Die Reiter zwischen den Myrten, 1, 8—17; 2. die vier Hörner und die vier Schmiede, 1, 18—21; 3. der Mann mit der Meßschnur, 2, 1—13; 4. der Hohepriester, 3, 1—10; 5. der goldene Leuchter und die beiden Ölsöhne, 4, 1—14; 6. die fliegende Buchrolle, 5, 1—4; 7. das Weib im Epha, 5, 5—11; 8. die vier Wagen, 6, 1—8. Als Anhang folgt eine symbolische Handlung: die Krönung des Hohenpriesters, 6, 9—15. Der zweite Teil umfaßt in den Kapiteln 7 und 8 eine im Dezember 518, 7, 1, ergangene einfache Rede ermahnenden, 7, und verheißenden, 8, Inhalts. Der dritte Teil umschließt die Kapitel 9—14 und enthält eine prophetische Schilderung der Zukunft des Volkes Gottes. Durch die Überschriften 9, 1; 12, 1 wird dieser Teil in zwei Lastworte (מַשָּׂא) zerlegt, deren erstes, 9—11, den guten Hirten, den König Messias, schildert, der seine Feinde richtet und sein Volk schützt, einigt und zum Siege führt, während das zweite, 12—14, die Herrlichkeit des neutestamentlichen Jerusalems schildert, dessen Feinde gerichtet sind, und in dessen Mitte der HErr wohnt. Dieser verschiedene Inhalt des Buchs wird naturgemäß in einer verschiedenen Darstellungsweise gegeben. Einfache Prosa und erhabene prophetische Schilderung mit kühnen Bildern und seltenen Vergleichen wechseln miteinander ab. Vgl. besonders 9, 15. 16; 10, 3—5; 11, 7. 10. 14; 12, 3. 4. 6; 14, 4. 5. 20. 21.

Die beiden ersten Teile werden einstimmig auf Grund des Selbstzeugnisses des Buches, 1, 1. 7. 8 etc.; 7, 1; 8, 1, dem Propheten Sacharja zugeschrieben, und auch für die liberale Kritik „liegen

isagogische Probleme bei diesen acht Kapiteln nicht vor" (Cornill). Hingegen wird der dritte Teil von der neueren Kritik fast einstimmig dem Sacharja abgesprochen (Deuterosacharja). Zwei einander schroff gegenüberstehende Ansichten lassen sich unterscheiden. Die einen nehmen an, diese Kapitel seien vor dem Exile verfaßt, jedoch von zwei verschiedenen Schreibern. 9—11 sollen in der jesajanischen Zeit um 732 unter Ahas entstanden sein, wobei manche an den Jes. 8, 2 erwähnten Sacharja als Verfasser denken; 12—14 nach Josias Tod, aber noch vor der Zerstörung Jerusalems 587 wegen 12, 11, vgl. mit 2 Chron. 35, 22—25 (Kahnis, Dieftel, Orelli, Reuß, König, Strack). Die andern Kritiker behaupten die Einheit des Verfassers von 9—14, verlegen aber ihre Entstehung in viel spätere Zeit, als Sacharja lebte, in die Diadochenzeit ca. 300 v. Chr. oder noch später (Vatke, Stade, Wellhausen, Cornill; Marti: 160 v. Chr.). Hingegen haben Hävernick, Hengstenberg, Kliefoth, Köhler, Keil, Wright die Autorschaft Sacharjas auch für diesen umstrittenen Teil festgehalten und die Einheit des ganzen Buches erwiesen und verteidigt. Tatsächlich kennt die gesamte jüdische und christliche Überlieferung keine Zweifel; solche wurden erst geäußert von einigen englischen Gelehrten des 17. und 18. Jahrhunderts wegen des *διὰ Ἱερεμίου* in Matth. 27, 9, denen dann deutsche rationalistische Theologen nachfolgten. Das Neue Testament zitiert gerade auch aus den letzten sechs Kapiteln als aus einer prophetischen Schrift, Matth. 21, 5 (Sach. 9, 9); Matth. 26, 31 (Sach. 13, 7); Matth. 27, 9. 10 (Kombination aus Jer. 32, 6—15 und Sach. 11, 12. 13); Joh. 19, 37 (Sach. 12, 10). Und die von den Kritikern für ihre Ansichten vorgebrachten Gründe und aufgezeigten Schwierigkeiten lassen sich widerlegen und lösen. Für die vorexilische Abfassung wird geltend gemacht die Erwähnung von Hadrach, Damaskus, Hamath, Tyrus, Sidon und Philistäa, 9, 1—6 (aber diese Städte und Länder konnten auch in nachexilischer Zeit genannt werden). — Die Reiche Juda und Israel erschienen noch getrennt, 9, 10. 13; 10, 6. 7; 11, 7. 14 (aber, wie oft, nur die alte, frühere Benennung ist geblieben, wie auch in dem unbestrittenen Teil, 8, 13, und tatsächlich hat die Trennung aufgehört, 9, 13. 16; 11, 7). — Götzendienst und falsches Prophetentum würden erwähnt 10, 2. 3; 13, 2—6 (aber auch nach dem Exile konnten solche Sünden noch vorkommen, vgl. Neh. 6, 5—14; 13, 23—29). — Die Überschriften 9, 1; 12, 1 seien ganz anders als die 1, 1. 7; 7, 1 stehenden, und die sonst sich findenden genauen Zeitangaben fehlten darin (aber auch anderwärts zeigt sich große Verschiedenheit in den Überschriften, Jes. 1, 1; 2, 1;

6, 1; 7, 1, vgl. mit 15, 1; 17, 1; 19, 1, und das Fehlen der Zeitangaben erklärt sich genügend daraus, daß im ersten und zweiten Teile an bestimmte Zeitverhältnisse angeknüpft, im dritten Teile jedoch von zukünftigen Zeiten geweissagt wird). — Die Weise der Darstellung sei sehr verschieden im ersten und dritten Teil (aber diese Verschiedenheit erklärt sich genügend aus der Erkenntnis, daß die Visionen über das Volk Gottes in schlichter Prosa, die Drohsprüche gegen die feindlichen Mächte in erhabener Rhetorik gegeben sind). Usw. Zu beachten sind noch die deutlichen Hinweise auf das Exil, 10, 2. 6; 9, 11. 12, und daß Griechenland (Javan) als Weltmacht erwähnt wird, 9, 13, vgl. Dan. 8, 21, was durchaus nicht in die vorexilische Zeit paßt. Endlich fehlt auch eine befriedigende Erklärung dafür, wie unechte Stücke zur Schrift Sacharjas gekommen sein könnten, da bald nach Sacharjas Tod die Sammlung und der Abschluß des Kanons erfolgt ist.

Die Kanonizität des Buches wird bestätigt durch die schon angeführten Zitate des Neuen Testaments, die zugleich die reiche messianische Weissagung Sacharjas hervorheben. Vgl. außerdem 3; 6, 12; 8, 22; 13, 1; 14, 9.

18. Maleachi.

Maleachi, מַלְאָכִי, aus מַלְאָכְיָה, „Bote des HErrn", *Malaχίας*, Malachias, ist seiner Person nach völlig unbekannt. Doch ist sein Name deshalb nicht appellativisch als ein Amtstitel („mein Bote") und etwa als eine verschleierte Bezeichnung Esras zu fassen (LXX). Auch sein Zeitalter wird nicht angegeben. Doch zeigt der Inhalt seiner Schrift, daß er nach dem Exile und später als Haggai und Sacharja wirkte, wie denn auch sein Name Esra 5, 1; 6, 14 nicht genannt wird. Juda steht unter einem Statthalter, 1, 8, der Tempel ist gebaut und der Kultus im Gang, 1, 10; 3, 1. Deshalb nehmen manche Ausleger die Zeit vor Esra, aber nach Serubabels Tod an (Cornill, König). Aber richtiger ist, Maleachis Wirksamkeit in die Zeit Nehemias anzusetzen, da seine Strafpredigten offenbar dieselben Verhältnisse und religiös-sittlichen Schäden anzeigen wie Neh. 13; vgl. Mal. 1, 6—14; 2, 7—17; 3, 7—18 (untaugliche Opfer, Vernachlässigung des Zehnten, Ehen mit Heidinnen). Maleachi wirkte also wahrscheinlich zwischen dem 20. und 32. Jahre des Artaxerxes Longimanus (445—433), vgl. Neh. 5, 14; 13, 6, und vermutlich noch danach, und unterstützte so durch sein Wort die reformatorische Tätigkeit Nehemias. (Köhler, Keil, Reuß.) Damit stimmt auch, daß Maleachi sich als letzten Propheten bezeichnet, indem er

von dem unmittelbaren eliasgleichen Vorläufer des Messias weissagt und das baldige, plötzliche Auftreten des Messias ankündigt, 3, 1; 4, 5. 6.

Das Buch zerfällt in zwei Teile: 1, 1—2, 17 straft die Sünde der Priester und des Volks gegenüber der liebevollen, väterlichen, schonenden und erbarmenden Gesinnung Jehovahs. 3, 1—4, 5 ist ein Ruf zur Buße und Bekehrung, da nur ein gereinigtes und geläutertes Volk dem Messias gefallen kann, dessen Kommen, Wegbereiter, Wirken, aber auch endliches Gericht auf das bestimmteste angekündigt wird.

Die Sprache, obwohl noch schön und glatt, zeigt doch die späte Zeit an. Der rhetorische Schwung ist geschwunden und hat dem dialogischen Lehrvortrag in Frage und Antwort, in Satz und Gegensatz Raum gegeben. Vgl. 1, 2. 7. 9. 10; 2, 10. 14. 17; 3, 7. 8. 13. 14.

Die Echtheit des Buches ist nicht bezweifelt worden und wird auch von der neueren Kritik anerkannt. Die kanonische Geltung wird durch das Neue Testament bezeugt, das Maleachi bestimmt als Propheten anerkennt, Matth. 11, 10. 14; 17, 12; Mark. 1, 2; 9, 13; Luk. 1, 17; Röm. 9, 13.

I. Anhang.

Die Apokryphen und Pseudepigraphen.

Apocrypha nannte zuerst Hieronymus mehrere in Handschriften und Ausgaben der LXX erhaltene jüdische Schriften, die aber erst nach dem Abschluß des hebräischen Kanons erschienen sind und nie dazu gehört haben, wenn sie auch von manchen Kirchenvätern aus Unkenntnis wie kanonische Bücher gebraucht worden sind; vgl. oben die Geschichte des Kanons, S. 4. Teils sind es selbständige Schriften, teils Zusätze zu kanonischen Büchern, die mit Ausnahme von Sirach, 1. Makkabäer und vielleicht Tobias, Judith und Baruch auch nicht ursprünglich hebräisch, sondern von vornherein in griechischer Sprache geschrieben sind. Ihrem Inhalte nach lassen sie sich einteilen in historische, didaktische und prophetische Bücher.

1. Die historischen Apokryphen.

Die Bücher der Makkabäer. Makkabäer oder Hasmonäer heißen die heldenmütigen Söhne des Priesters Matathias, die in schweren, aber siegreichen Kämpfen ihr Volk von der Tyrannei der Seleukiden befreiten, 1 Makk. 2, 4. 66; 3, 1; 5, 24 (מַקָּבָא, Hammer). Das erste Buch erzählt die Geschichte der palästinensischen Juden vom Regierungsanfang des Antiochus IV. Epiphanes, 1, 11, bis zur Ermordung des Hohenpriesters Simon, 16, 16 (137—177 der seleukidischen Ära, 175—135 v. Chr.). Der Bericht ist im ganzen treu und glaubwürdig und das Buch eine wichtige Geschichtsquelle. Das Buch ist nach dem Tode des Hohenpriesters Johannes Hyrkanus, 16, 23. 24, etwa im ersten Drittel des letzten vorchristlichen Jahrhunderts, hebräisch geschrieben und wohl nicht lange danach ins Griechische übersetzt worden. Das zweite Buch enthält zuerst zwei nicht zu dem Folgenden gehörige fingierte Briefe, 1, 1—9; 1, 10—2, 19, und sodann als Hauptinhalt einen Auszug aus dem Geschichtswerke eines sonst unbekannten Jason von Kyrene, 2, 24. Dieser mit einem Vorwort, 2, 19—34, und Nachwort, 15, 38—40, versehene Bericht beginnt mit der Geschichte der letzten Zeit Seleukus' IV. Philopator († 175), 3, 3, und reicht bis zu dem von Judas Makkabäus über Nikanor erfochtenen Sieg (160), 15. Wegen der historischen Irrtümer, der übertreibenden Ausschmückungen

und der abenteuerlichen Wunder ist die Glaubwürdigkeit des von einem hellenistischen Juden in Palästina nach der Mitte des letzten Jahrhunderts vor Christo kompilierten Buches gering. Weder das dritte noch das vierte Buch der Makkabäer findet sich in der Vulgata; sie sind daher auch nicht von Luther übersetzt worden. Das dritte Buch erzählt, wie der ägyptische König Ptolemäus IV. Philopator (221—204) vergeblich versucht habe, in das Allerheiligste des Tempels einzudringen, deshalb die alexandrinischen Juden habe ausrotten wollen, aber an der Ausführung durch Gottes Eingreifen gehindert und ein Freund und Wohltäter der Juden geworden sei. Das vierte Buch, das eigentlich zu den didaktischen Apokryphen gehört, will an den Martyrien Eleazars und der sieben Brüder (2 Makk. 6. 7) zeigen, daß frommes und zugleich vernünftiges Denken die Affekte unbedingt beherrsche.

Das dritte (oder griechische) Buch Esra, das Luther gleichfalls nicht übersetzt hat, ist größtenteils eine Kompilation aus kanonischen Büchern (2 Chron. 35. 36; Esra 1—10; Neh. 8); was es selbständig enthält, ist für die Geschichte wertlos.

Das Buch Judith erzählt von einem Kriegszug des Holofernes, des obersten Feldherrn Nebukadnezars von Assyrien, gegen die Juden, von der Belagerung der Festung Bethulia (*Βαιτυλούα* = Beth El = Jerusalem?) und von der Rettung dieser Stadt und Judäas durch Mut und List der Judith. Das Buch will als Geschichte gelten, doch läßt sich weder das Hauptereignis irgendwie in die jüdische Geschichte einreihen, noch die geographischen und chronologischen Angaben als Wahrheit erweisen. Deshalb wird es von den meisten Forschern für eine reine Fiktion gehalten, vgl. Luther XIV, 68—71; andere halten es für eine freie Bearbeitung einer historischen Sage, bei der sich Wahrheit und Dichtung nicht voneinander scheiden lasse. Wahrscheinlich ist das von einem palästinensischen Juden herrührende Buch eine Übersetzung aus einem hebräischen oder aramäischen Original, in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts vor Christo geschrieben.

Die Stücke in Esther sind mehrere größere Zusätze zum kanonischen Estherbuch in den LXX, die dann in die Itala übergingen, von Hieronymus in der Vulgata an das Ende des Buches, von Luther davon ganz getrennt und unter die Apokryphen gesetzt wurden; vgl. oben, S. 42, Anmerkung. Luther XIV, 84. Sie sind ursprünglich griechisch geschrieben und erweisen sich als willkürliche Erweiterungen des kanonischen Buches. Charakteristisch ist für sie die Hervorhebung des religiösen Moments.

2. Die didaktischen Apokryphen.

Das Buch Tobias (טוֹבִי, abgekürzt aus טוֹבִיָּה, *Τωβίτ*) erzählt die Geschichte des frommen und schwergeprüften, endlich aber wieder beglückten Tobias, um an seinem Exempel die Belohnung der in Gottesfurcht, Wohltätigkeit und Gebet ausharrenden Frömmigkeit zu veranschaulichen und zur Nacheiferung darzustellen. Wahrscheinlich ist das in verschiedenen Textgestalten (griechisch, lateinisch, hebräisch, aramäisch) erhaltene Buch ursprünglich griechisch geschrieben und von einem palästinensischen Juden des 2. oder 1. Jahrhunderts vor Christo verabfaßt.

Die Weisheit Jesus', des Sohnes Sirachs, in der Vulgata Ecclesiasticus genannt, umfaßt in einer reichen Sammlung von Sprüchen mit vielen Regeln und Ratschlägen das ganze Gebiet der praktischen Weisheit, die mit der Gottesfurcht unzertrennlich verbunden ist. Die oft lose aneinandergereihten Sittensprüche und Lebensregeln bilden doch ein einheitliches Ganzes, das öfters von zusammenhängenden Betrachtungen und Gebeten durchzogen ist, vgl. z. B. 24. 36. Es läuft aus in eine lobpreisende Betrachtung der Werke des HErrn in der Schöpfung, 43, und in der Geschichte Israels, 44—50, und schließt mit einem Dankgebet, 51. Der Verfasser bezeichnet sich selbst, 50, 29, als Jesus, der Sohn Sirachs von Jerusalem, lebte zwischen 300 und 280 vor Christo (vgl. seine Schilderung Simons, des Sohnes Onias, 50), und sein ursprünglich hebräisch geschriebenes Buch ist von seinem Enkel um 130 vor Christo ins Griechische übersetzt worden, vgl. dessen Prolog zum Buche, Luther XIV, 81. Das Buch wurde von den Talmudisten hochgeschätzt, hat aber auch bei ihnen nicht kanonische Geltung gehabt. Im Jahre 1896 sind größere Bruchstücke des hebräischen Textes gefunden worden.

Die Weisheit Salomos enthält in drei Absätzen, 1—6. 7—9. 10—19, ein eindringliches Lob der Weisheit mit Warnungen vor Gottlosigkeit, besonders vor Götzendienst. Der Verfasser will für den durch seine Weisheit berühmten Salomo gelten, der zu heidnischen Herrschern rede, ist aber ein jüdisch-alexandrinischer Philosoph, 8, 7, der das Buch zwischen 150 und 50 v. Chr. in griechischer Sprache geschrieben hat.

Das Gebet Manasses ist auf Grund des 2 Chron. 33, 11—13 Erzählten von einem hellenistischen Juden der vorchristlichen Zeit griechisch gedichtet und den geschichtlichen Umständen angepaßt, enthält jedoch V. 8 einen unbiblischen Gedanken. Es findet sich nicht in allen Handschriften der LXX.

3. Die prophetischen Apokryphen.

Das Buch Baruch, welches dem aus Jer. 32, 12; 36, 4 ff.; 43, 3. 6; 45, 1 bekannten Sekretär Jeremias untergeschoben ist, besteht aus zwei nicht zusammengehörigen Teilen: 1. einem Ermahnungsschreiben, Sündenbekenntnis und Gebet, von den nach Babel weggeführten Juden an ihre Brüder in Jerusalem gerichtet, 1, 1—3. 8; 2. einer Mahn- und Trostschrift für das jüdische Volk und die Stadt Jerusalem, 3, 9—5, 9. Das Buch lehnt sich deutlich an Jeremia, Daniel und andere Schriften des Alten Testaments an und ist nach manchen ursprünglich hebräisch geschrieben (König), nach andern (Keil) von einem alexandrinischen Hellenisten in griechischer Sprache zu einer nicht näher zu bestimmenden Zeit, aber kaum vor der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts verfaßt.

Der Brief des Jeremia findet sich in den LXX hinter den Klageliedern, in der Vulgata und danach bei Luther als 6. Kapitel des Buches Baruch. Er gibt sich als eine an die babylonischen Exulanten gerichtete Mahnung gegen die törichte Verehrung der Götzenbilder, ahmt den Inhalt von Jer. 10, 1—16 und die Form von Jer. 29 nach, ist aber ursprünglich griechisch geschrieben, wahrscheinlich in Ägypten zu einer nicht sicher zu bestimmenden Zeit. Vgl. 2 Makk. 2, 2.

Die Zusätze zum Buch Daniel in den LXX bestehen aus drei Stücken: 1. Im Anschluß an Dan. 3, 22. 23 ein Gebet Asarjas (vgl. Dan. 1, 6. 7) um Errettung aus dem feurigen Ofen und ein Lobgesang der drei in den Ofen geworfenen Jünglinge, der durch eine Zwischenbemerkung an das Gebet Asarjas (V. 46—50) angefügt ist. 2. Die Geschichte von der Errettung der Susanna durch Daniels Weisheit (13). 3. Die Legenden vom Bel und Drachen zu Babel (14). Das zweite Stück soll Daniels Weisheit verherrlichen, hat aber keinerlei geschichtlichen Anhalt; das dritte auch nicht und ist nur eine schlechte Nachbildung von Dan. 6. Alle drei Zusätze sind von vornherein griechisch geschrieben, stimmen sprachlich wesentlich mit der Sprache der alexandrinischen Übersetzung des Daniel und sind in Ägypten gegen Ende des 3. oder zu Anfang des 2. Jahrhunderts entstanden.

Die Pseudepigraphen.

Unter Pseudepigraphen des Alten Testaments versteht man die jüdischen Literaturerzeugnisse, die nicht einmal in der alten Kirche die zeitweilige und beschränkte Anerkennung gefunden haben wie die Apokryphen. Meistens sind es vermeintliche Lehr-, Mahn- und

Trostbücher prophetischer, speziell apokalyptischer Art. Als solche Pseudepigraphen sind zu nennen: Das Buch der Jubiläen oder die Kleine Genesis. Das Buch Henoch. Die Hinaufnahme Mosis (*Ἀνάληψις Μωυσέως*, assumptio Mosis). Die Vision und das Martyrium des Jesaja (*Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου*, Ascensio Isaiae). Die Apokalypse des Baruch. Das 4. Buch oder die Apokalypse des Esra. Die Testamente der zwölf Patriarchen. Die sibyllinischen Orakel. Die Psalmen Salomos.

II. Anhang.

Zur Geschichte und Literatur.

Die ersten Vorarbeiten auf dem Gebiete der biblischen Einleitung finden sich schon bei den Kirchenvätern, jedoch nicht als selbständige Werke, sondern in Verbindung mit andern Gegenständen. Namentlich Eusebius, † 340 (Historia Ecclesiastica), Hieronymus, † 420 (Vorreden zu den biblischen Büchern, De Viris Illustribus, Kommentare), und Augustinus, † 430 (De Doctrina Christiana), kommen in Betracht. Von der *εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς* des Adrianus († ca. 440) hat die Disziplin ihren Namen. Junilius Africanus († ca. 552) stellte zuerst das zur Einführung in die Schrift dienliche Material zusammen (Instituta regularia divinae legis); ihm folgte Cassiodorius Senator († ca. 570), der seine Doppelschrift Institutiones divinarum et saecularium litterarum als introductorios libros bezeichnete. Im Mittelalter wurde kaum etwas Selbständiges geleistet. Als aber durch die Reformation die Schrift wieder das Prinzip der Theologie wurde, erwachte auch Eifer für Studien auf dem Gebiete der biblischen Einleitung. Doch wurde auch damals die Disziplin noch nicht besonders behandelt, sondern der hierhergehörige Stoff findet sich in den hermeneutischen, exegetischen und dogmatischen Werken verarbeitet. Ausgezeichnet sind die Vorreden Luthers zu den biblischen Büchern, XIV, 1—141, die Untersuchungen von Chemnitz in den Loci theologici und im Examen Concilii Tridentini, die Clavis Scripturae Sacrae von Flacius und die Loci von J. Gerhard. Später erschienen dann selbständige Werke, lutherischerseits namentlich von M. Walther (Officina Biblica, 1636) und A. Calov (Criticus Sacer Biblicus, 1643), reformierterseits als erste protestantische Arbeit die Isagoge von A. Rivetus (1627), dann die Arbeiten der beiden Buxtorfe, des L. Cappellus und die Prolegomena zur Londoner Polyglotte von B. Walton (1657). Größere Bedeutung gewann die biblische Einleitung, als

gegen Ende des 17. Jahrhunderts die freie kritische Forschung begann mit Spinoza (Tractatus Theologico-politicus, 1670) und R. Simon (Histoire Critique du Vieux Testament, 1678). Gegen sie trat J. G. Carpzov auf mit umfassender Gelehrsamkeit und gründlicher Zusammenstellung des gesamten Einleitungsmaterials (Introductio in Libros Canonicos Veteris Testamenti, 1721, und Critica Sacra Veteris Testamenti, 1728). Allgemein wurde die kritische Behandlung des Alten Testaments mit dem Aufkommen des Rationalismus. Einflußreich waren Semler (Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons und Apparatus ad Liberalem Veteris Testamenti Interpretationem), Herder und dann besonders Eichhorn mit seiner Einleitung in das Alte Testament, 1780—1782. Im 19. Jahrhundert wurde kritischerseits besonders de Wette bedeutsam mit seiner geschickt geschriebenen, aber konsequent skeptischen Einleitung, in der er zuerst mit der literarhistorischen auch die religionsgeschichtliche Kritik verband; nach ihm Ewald (Dichter des Alten Bundes, Propheten des Alten Bundes, Geschichte des Volkes Israel). Vom positiven Standpunkt aus schrieb Hengstenberg seine wertvollen apologetischen Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament, Hävernick sein gelehrtes Handbuch der Einleitung und Keil sein ausgezeichnetes, übersichtliches Lehrbuch der Einleitung (3. Aufl. 1873). Auf vermittelndem Standpunkt steht die Einleitung von Bleek. Für die neueste Entwicklung der alttestamentlichen Einleitung war epochemachend Wellhausens Geschichte Israels (1878), nachdem schon Vatke, Reuß, Graf und Kuenen die Wege gewiesen hatten. Der Maßstab der natürlichen Entwicklung wurde an die ganze Geschichte Israels, somit auch an die Religion und Literatur, gelegt. Wellhausens Bahnen folgen W. R. Smith (The Old Testament in the Jewish Church; The Prophets of Israel) und Cornill in seiner Einleitung, während König, Strack und Driver in ihren Einleitungen als Gegner Wellhausens auftreten. Außer den genannten Werken sind in neuester Zeit noch besonders bekannt geworden die Einleitungswerke von Baudissin und Sellin. Das einzige positive Werk ist die Einleitung von Rupprecht. In englischer Sprache hat T. H. Hornes *Introduction* viele Auflagen erlebt, und vor Drivers war besonders auch Davidsons Werk bekannt. In Amerika hat sich W. H. Green um die Verteidigung des Alten Testaments verdient gemacht (The Unity of Genesis. Moses and the Prophets. The Hebrew Feasts. The Higher Criticism of the Pentateuch. General Introduction to the Old Testament).

S0-FCO-079